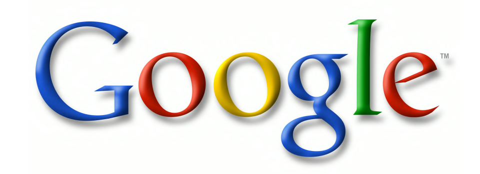
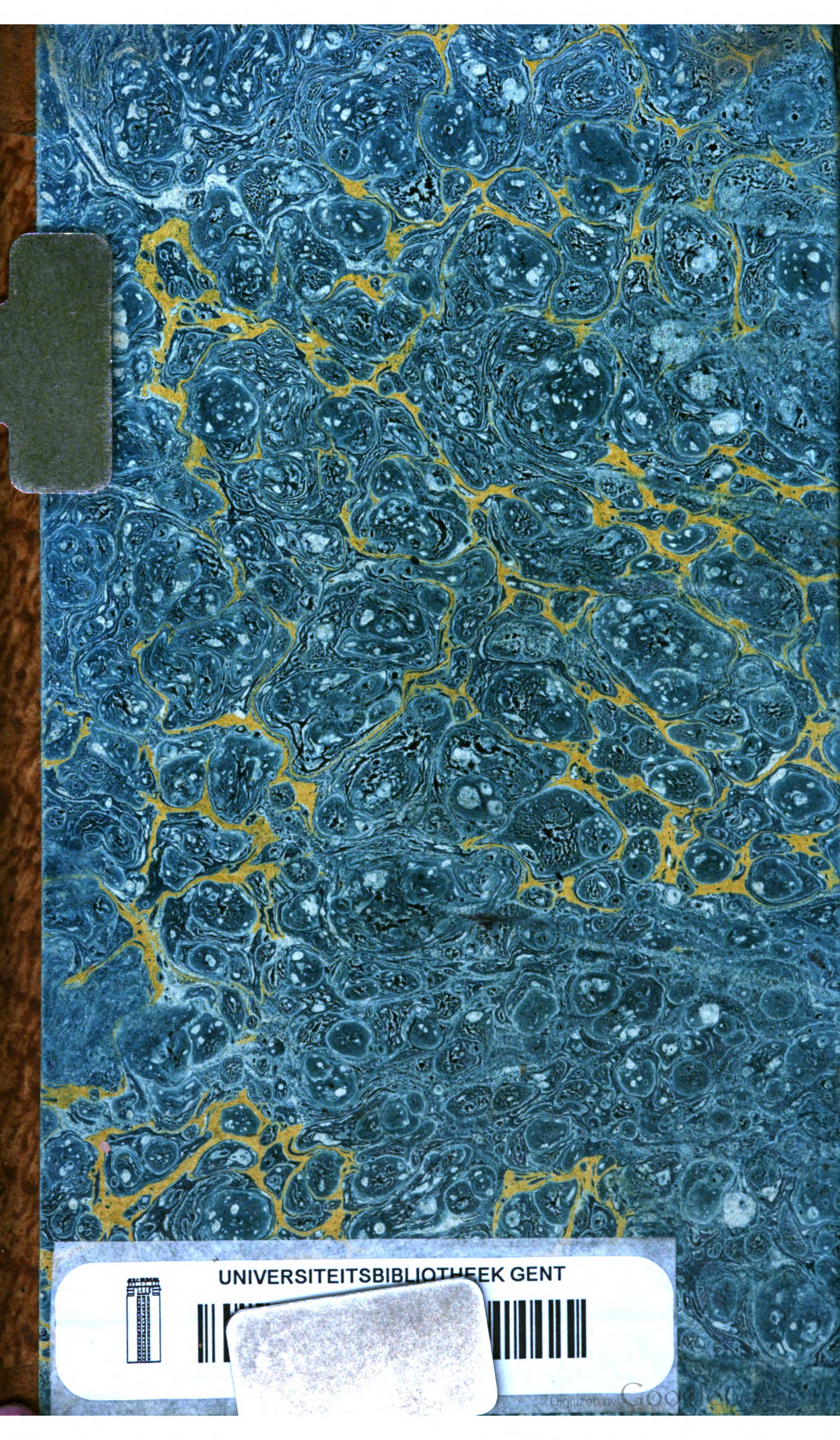
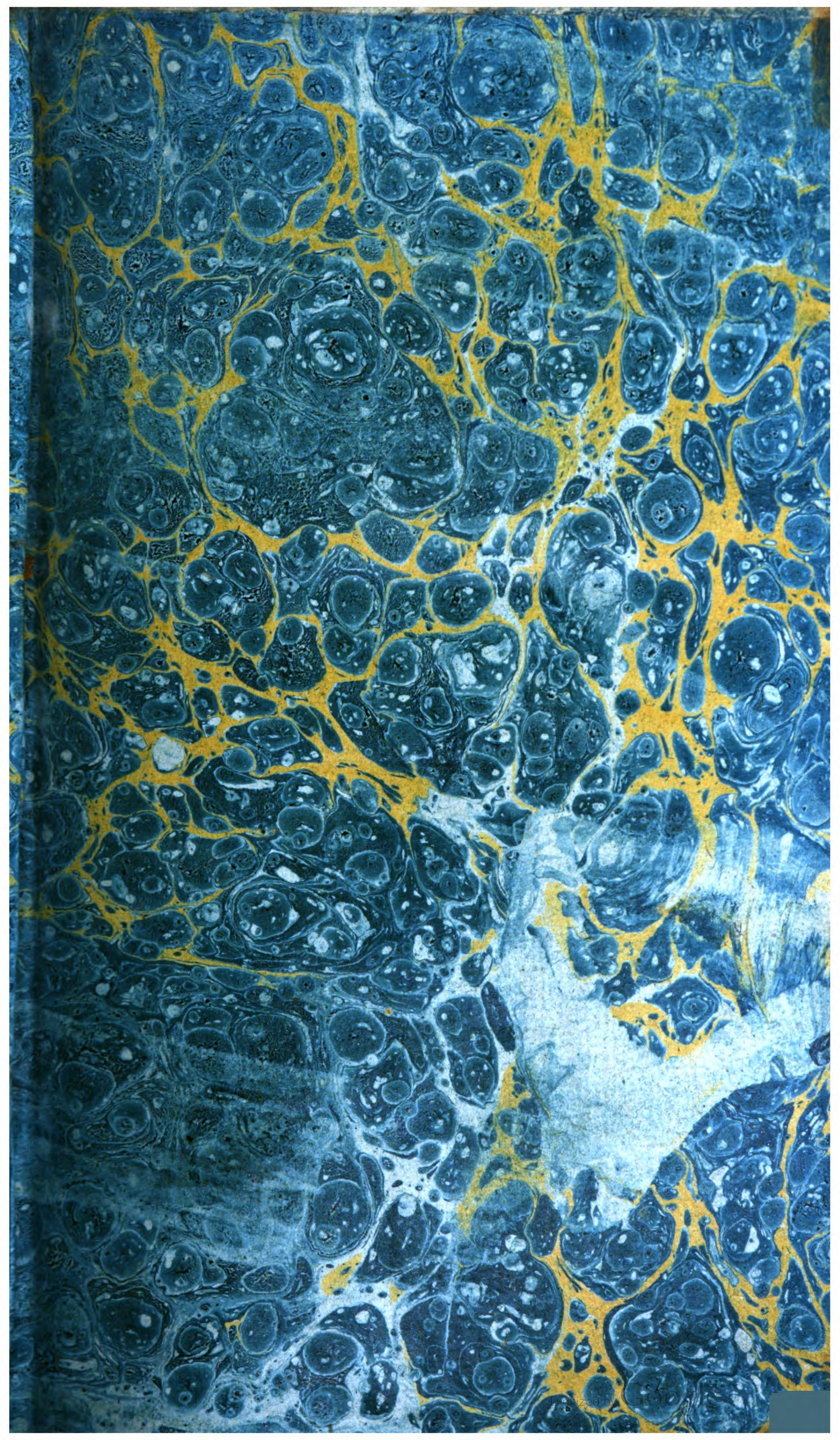



Geschichte der Philosophie
Wilhelm Gottlieb Tennemann


UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT



Plates 179



D^r. W^{lm}. G^{ttlieb}. TENNEMANN

ordentlicher Professor der Philosophie a. d. Univer-
sität zu Marburg, der Königl. Baierschen Academ.
der Wissenschaften correspondirendes, der Academie der
Wissenschaften zu Erfurt und der lateinischen und
mineralogischen Societät zu Jena Ehrenmitglied.

Geschichte
der
Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Marburg, zweitem Bibliothekar, der Baierschen Akademie der Wissenschaften correspondirendem, der Akademie der Wissenschaften zu Erfurt, der lateinischen und mineralogischen Societät zu Jena Ehrenmitgliede.

Zehnter Band.

Nebst dem Bildniß des Verfassers.

Leipzig, 1817.

bei Johann Ambrosius Barth.

Inhalt des zehnten Theils.

Siebentes Hauptstück. Siebente Periode.

Neue selbstständige Versuche des dogmatischen und skeptischen Philosophirens mit tiefer in den Ursprung der Erkenntnisse und die Methode eindringendem und nach systematischer Einheit strebenden Geiste.

Geschichte der Philosophie.

Siebentes Hauptstück. Siebente Periode.

Neue selbstständige Versuche des dogmatischen und skeptischen Philosophirens mit tiefer in den Ursprung der Erkenntnisse und die Methode eindringendem und nach systematischer Einheit strebendem Geiste.

Von Baco und Cartesius bis Kant oder von dem siebzehnten Jahrhundert bis gegen das Ende des achtzehnten.

Die menschliche Vernunft hatte sich durch die neue Verarbeitung alter griechischer Systeme und durch neue, jedoch noch immer den Ideen der Alten sich anschließende Versuche geübt und gestärkt, neue Ansichten von dem Wesen der Philosophie gewonnen, und fühlte sich in der Ueberzeugung, daß dasjenige, was als Philosophie in den Schulen gelehrt werde, demselben nicht entspreche, immer mächtiger zu neuen Versuchen, ein System philosophischer Erkenntnisse zu gründen, angetrieben. Das Interesse für Philosophie tritt kräftiger hervor und verbreitet sich immer weiter. Die Untersuchung wird gediegener und gewinnt nicht nur an Ausdehnung, sondern

auch an Tiefe. Denn das Bedürfniß, dasjenige, was immer bei allen philosophischen Versuchen bisher nur vorausgesetzt worden war, zu ergründen, ergriff den menschlichen Geist und nöthigte ihn, den mehr aus sich selbst zu schöpfenden philosophischen Erkenntnissen mehr systematische Einheit zu geben, und die Methode der Verknüpfung zu vervollkommnen.

Es beginnt eine neue und zwar eine sehr interessante Periode für das Fortschreiten der Philosophie. Eine große Anzahl Denker von ausgezeichneten Talenten und Kenntnissen, aber auch von verschiedenen Ansichten und Gesichtspuncten ausgehend, machen die Philosophie als Wissenschaft zu dem Gegenstande ihres angestrengten Denkens. Es treten Versuche und Systeme hervor, die durch die Originalität der Geisteskraft, durch den Anfangspunct und das Ziel sowohl als durch den Weg, der dahin führen sollte, ein ausgezeichnetes Gepräge erhalten haben. Eine Menge von Begriffen werden gebildet, entwickelt, bestimmt, durch welche der Umfang der Philosophie erweitert, die Verknüpfung derselben inniger, fester, gehaltener wurde. Die Idee der Philosophie entwickelt sich immer besser, in gleichem Verhältniß wird aber auch das Bedürfniß der Einsicht in die Gründe ihrer Möglichkeit klarer und wirksamer. Die philosophischen Wissenschaften werden erweitert und gewinnen an systematischer Einheit. Es treten selbst neue, wissenschaftliche Ganze hervor. Indem die Philosophie als eine Wissenschaft der Vernunft anerkannt, gepflegt und cultivirt, ihr Gebiet erweitert, die Abtheilung ihres Gebiets in besondere Provinzen nach Regeln vorgenommen wird, huldigen ihr alle andern Wissenschaften und schließen sich, anstatt des feindseligen Verhaltens in früheren Zeiten, an sie enger an. So erweitert sich auch das Interesse für die Philosophie und ihr Einfluß, und sie wird durch ihre

Grund-

Grundsätze das allgemeine Band, welches alle menschlichen Wissenschaften zu einem Ganzen macht.

Jedoch ist diese Periode eines so glänzenden Glücks nicht frei von Streitigkeiten und Kämpfen. Die Zeit des geistigen Despotismus und einer blinden Herrschaft war vorüber. Jede neue Erscheinung, die hervortrat, wurde strenge geprüft. Eine scharfe Kritik erhob sich, so wie ein neues System bekannt wurde, oder folgte, wenn es durch ein ungewöhnliches Glück zu schnell Eingang gefunden hatte. Derselbe rege Eifer für Wahrheit, aus welchem diese Polemik entsprang, befeuerte auch den Skepticismus immer mehr, indem er so wie der Dogmatismus nach dem Besitz der Wissenschaft rang, gegen die Täuschung des Scheinwissens kämpfte. Wenn auch Leidenschaften und Affecten zuweilen sich des Streits zwischen Dogmatikern und Skeptikern bemächtigten, so erhebt sich doch die Vernunft in dieser Zeit zu einer dem Fortgange der Wissenschaft angemessenen Polemik, die nur Gründe erwäget, die Haltbarkeit der Grundsätze, die Consequenz und Vollständigkeit der Folgesätze prüfet. Die Gegenwirkung beider Richtungen nöthigte die Vernunft zu noch kräftigern und eindringendern Versuchen.

Die philosophischen Versuche treten wie bisher in drei verschiedenen Formen hervor, indem sie entweder in der Erfahrung oder in der Vernunft oder in Offenbarungen die Quelle der philosophischen Erkenntniß suchen. Der Empirismus und Rationalismus sind jedoch die beiden Systeme, für welche man sich am meisten interessirte, in der Hoffnung, durch dieselben das in der Vernunft gegründete Streben zu befriedigen. Der Empirismus wurde zuerst durch Bacos genialen und kräftigen Geist begünstiget, und erhielt an trefflichen Denkern

fern Pfleger, welche dieses System in mancherlei Gestalten theils mehr zu begründen, theils die Resultate zu entwickeln strebten, zu welchen es führte. Die andere Richtung des Rationalismus fängt von Cartesius an, und bildet sich ebenfalls durch die ausgezeichnetsten Denker in mancherlei Formen aus. In beiden Hauptrichtungen ist ein höheres Streben, der Erkenntniß einen festen Grund zu geben, und die mannigfaltigen Erkenntnisse in ein System zu vereinigen, unverkennbar, besonders äußert es sich auch in Beziehung auf diejenigen Gegenstände, welche ein höheres Interesse für die Menschheit haben. Denn die Idee einer Wissenschaft und die Vorstellung ihrer Forderungen und Bedingungen ist mehr entwickelt; darum erhält die Untersuchung der Quelle unserer Erkenntnisse ein wichtigeres Interesse, darum strebt man der Methode des Philosophirens höhere Vollkommenheit zu geben.

Wenn sich in dem Formellen ein Fortschreiten kenntlich macht, so wird es auch in der Erweiterung des Gebiets und des Umfangs der Philosophie sichtbar. Ein höchst wichtiger Zweig der menschlichen Erkenntniß, die Bestimmung unserer Pflichten und Rechte, der Grund und die Gültigkeit dieser praktischen Vorstellungen als Bestimmungsgründe des Willens, war bisher nur zu sehr vernachlässiget worden, und seit den Zeiten der Scholastik und den ersten Versuchen einer freiern Denkart hatten nur selten einige Denker, wie Abälard, Thomas von Aquino und Charron ihre Denkkraft zur Aufstellung dieser Begriffe angewandt und die Aufmerksamkeit darauf gerichtet. Jetzt aber wird es eine wichtige Angelegenheit der Denker, das System der praktischen Philosophie nach Inhalt und Form aufzufassen, zu ergründen und wissenschaftlich darzustellen. Das Verhältniß der Speculation zu der praktischen Philosophie wird nun ebenfalls

ein Gegenstand der Nachforschung, um die Einheit des Systems zu Stande zu bringen.

Nachdem das lebhafte Interesse, welches die aus dem erhöheten Streben der Vernunft hervorgegangenen Systeme erhalten hatten, mit der Zeit geschwächt, und die Streitigkeiten, durch verschiedene Ansichten erhoben, nach und nach aus Gleichgültigkeit aufgegeben worden; im Ganzen auch Unmuth über das wenige Gelingen der Speculation und Mißtrauen gegen die Vernunft dem Skepticismus und dem Empirismus den Zugang geöffnet hatten, gab ein Denker von großer Geisteskraft den Forschungen eine neue Richtung, und stiftete dadurch eine merkwürdige Revolution, mit welcher eine neue Periode beginnt.

Die siebente Periode gehet von Baco bis auf Kant, ein Zeitraum von nicht ganz zwei hundert Jahren, in welchem sehr vieles geleistet, entdeckt, berichtiget, und eben so vieles den nachfolgenden Geschlechtern zu weiteren Forschungen überlassen worden ist.

Wir werden in der Geschichte dieser Periode die Darstellung der speculativen Versuche von der Darstellung der auf die praktische Philosophie gehenden Bemühungen trennen. Denn beide machen zwei Haupttheile aus, welche nicht füglich ohne Störung des Zusammenhangs und Erschwerung der Uebersicht unter einander gemischt vorgestellt werden können. Die Geschichte von beiden läuft zwar in einander geflochten fort; aber die Momente und Bedingungen von beiden sind verschieden, und jedes hat seinen besondern Entwicklungsgang, der nur abgesondert von dem andern in dem gehörigen Lichte dargestellt werden kann. Es haben zwar gewisse speculative Ansichten und Grundsätze Einfluß auf die Entwickelung und

An-

Anwendung der praktischen gehabt; diese können jedoch desto eher da, wo sie in Wirksamkeit treten, aus der Geschichte der speculativen Versuche entlehnt werden, je weniger die theoretische und praktische Philosophie bei denen, welche beide bearbeiteten, ein innig verbundenes Ganze ausmachen. Zudem kann auch der Zusammenhang, da wo er inniger seyn sollte, leicht durch die vermittelnden Begriffe nachgewiesen werden.

Die Unterabtheilungen in den beiden Haupttheilen geben die besondern Stufen in der Fortbildung des Empirismus, Rationalismus und Skepticismus.

Sie-

Siebentes Hauptstück. Erste Abtheilung.

Speculative Philosophie.

Erster Abschnitt.

Geschichte der ersten Schule des Empirismus.

Unter den Männern mit originalem Geiste und eigenthümlicher Kraft, welche den Weg zu einer bessern Methode des Philosophirens bahnten, eigenthümliche Ansichten über viele Gegenstände verbreiteten, eine Menge von neuen Materialien zu dem künftigen Gebäude der Philosophie an den Tag förderten, und weil die Cultur des Geistes fortgeschritten war, unter mancherlei Kämpfen eine heilsame Reaction gegen das Herkömmliche, ein kräftigeres Streben in Erforschung der Wahrheit, ein freieres Prüfen des Neuen und Alten, mit einem Worte, eine Revolution bewirkten, deren Wirkungen sich auf alle Theile des menschlichen Wissens bis auf die neuesten Zeiten herab erstreckt haben, steht Franz Baco oben an, der gleich seinem ältern Namensvetter eine ungeheure Masse von Kenntnissen in sich vereinigte, neue Ansichten und Combinationen in Gang brachte, die erste umfassende Encyklopädie der Wissenschaften aufstellte und die Methode einer fruchtbaren Erwerbung von Erkenntnissen auf dem Wege der Erfahrung durch Beobachtung und Induction

duction in den Gang brachte. Er war den 22sten Januar 1560 geboren. Sein Vater war der seines Charakters und seiner Rechtsgelehrsamkeit wegen sehr geachtete Nicolaus Bacon, Großsiegelbewahrer der Königin Elisabeth. In seiner frühen Jugend zeichnete sich Baco schon durch ungemeine Talente aus. In seinem dreizehnten Jahre wurde er auf die Universität Cambridge geschickt, wo er sich besonders mit der classischen Literatur und der Aristotelischen Philosophie beschäftigte. Die letzte war damals auch in England, wie in allen Ländern die alleinherrschende, und das Studium der Philosophie bestand in nichts anderm, als daß der Text der Aristotelischen Schriften erklärt und darüber disputirt wurde, und Jedermann gewöhnte sich, die Lehren dieses Philosophen als Aussprüche eines unfehlbaren philosophischen Oberhauptes zu respectiren. Baco konnte dieser sclavischen Denkart nicht huldigen; seine Abneigung gegen diese Schulphilosophie, die nur zum Disputiren gemacht zu seyn schien, nahm in dem Maße zu, als er sie kennen lernte. Diese Denkart ist wichtig, weil sie seinem Geiste die Richtung gab, aus welcher seine ganze einflußreiche und wohlthätige Wirksamkeit herfloß. Nach Vollendung seiner akademischen Studien begleitete er den englischen Gesandten nach Frankreich, weil sein Vater wünschte, ihn für die politische Laufbahn zu erziehen, auf welcher er als jüngster Sohn allein durch Talent und Kenntnisse sein Glück machen konnte. Der frühzeitige Tod des Vaters in seinem neunzehnten Jahre vereitelte diese Aussichten; er kehrte nach England zurück, studirte das vaterländische Recht, um durch Praxis sich seinen Unterhalt zu erwerben. Schnell waren die Fortschritte in diesem neuen Fache; er wurde noch vor Ablauf seines Cursus unter die Zahl der außerordentlichen Advocaten mit einer Präbende aufgenommen. Sein Streben ging indessen auf ein höheres Ziel; aber ungeachtet der Gunst

der Königin und ihres Günstlings, des Grafen von Essex, erhielt er doch keinen bestimmten Posten, wiewohl er in mehrern Zweigen der Staatsverwaltung gebraucht wurde. Sobald der König Jacob der Erste zur Regierung kam, stieg er schnell von der Stelle eines General-Sollicitator bis zur Würde des Großsiegelbewahrers (1617) und des Großkanzlers (1618) und wurde bald darauf Baron von Verulam und 1620 (1621) Vicegraf von St. Alban. Er besaß die Gunst des Königs und des Herzogs von Buckingham, er hatte eine reiche Heurath gethan, nichts schien zu seinem Glücke zu fehlen, als ihn plötzlich (1621) eine Anklage wegen Bestechungen, deren eigentlicher Grund noch im Dunkeln liegt, und das Urtheil des Parlaments, welches Gefängniß auf beliebige Zeit, eine Geldstrafe von 4000 Pf., den Verlust aller seiner Würden und Aemter und die Ausstoßung aus dem Parlamente enthielt, in das höchste Elend versetzte, welches noch durch seine frühere Verschwendung vergrößert wurde. Er brachte nur kurze Zeit in dem Tower zu und weihete die noch wenigen Jahre seines Lebens, in völliger Abgeschiedenheit von dem Hofe und öffentlichen Geschäften, den Wissenschaften und der Ausführung seiner großen literärischen Entwürfe, bis der Tod den 9ten April 1626 seinem thätigen Leben ein Ende machte [1]).

Wenn

1) Das Leben des Baco haben William Rawlay, Robert Stephan und Mallet beschrieben. Der erstere, Bacos Secretair, vor dem letzten Bande der von ihm herausgegebenen Werke des Baco, Amsterdam 1663. 12. 6 Bde.; der zweite vor den *Letters and remains of the Lord Chancellor Bacon*. London 1734. 4. Der letzte vor der besten Ausgabe der Werke dieses Mannes, welche zu London 1740 unter folgendem Titel erschien: the works of Francis Bacon — in four volumes with several additional pieces never before printed in any edition of his works. To which is prefixed a new life

Wenn man das thätige Leben des Baco betrachtet, und die gehäuften Geschäfte und Verrichtungen von mancherlei Art in seinen Privat- und öffentlichen Verhältnissen, die den grössten Theil seines Lebens einnehmen, bedenkt, so muss man erstaunen, dass er für das Reich der Wissenschaften solche weitaussehende Plane fassen und zum Theil ausführen, dass er eine solche Menge von Schriften lesen, eine so grosse Masse von Kenntnissen einsammeln, so viele neue Ideen, Ansichten, Winke, Vorschläge für die Erweiterung und Begründung so vieler Wissenschaften hervorbringen, und ein so fruchtbarer und origineller Schriftsteller werden konnte. Freilich hatte er auch einen lebhaften Geist und durchdringenden hellen Verstand, der sich bald die Sachen aneignete und den rechten Standpunct ergriff, besonders aber ein vorzügliches Talent des Witzes und des Unterscheidens und eine treffliche Combinationsgabe. Mannigfaltige Beziehungen, Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten der Dinge stellten sich ihm leicht und ungezwungen dar. Sein Geist drang zwar nicht tief ein, aber sein heller Verstand in Verbindung mit jener Eigenschaft liess ihn meistentheils etwas Treffendes, Wahres, Interessantes, und oft auch Neues an den Gegenständen erblicken. Seine fruchtbare Einbildungskraft bot einen reichen Stoff seinem Geiste dar, und war die Quelle seines bilderreichen Ausdrucks, durch welchen er seine Begriffe versinnlichte. Das Geschäftsleben, den

life of the author by Mr. *Mallet*. 4 Bde. fol. Die letzte Biographie ist auch ins Französische und Deutsche übersetzt. Histoire de la vie et des ouvrages de François Bacon traduite de l'anglois. à la Haye 1742. 12. auch von Thdr. Pr. *Bertin*. London et Paris 1788. 8. Ueber die Philosophie des Kanzlers Franz. Baco, voran seine Lebensgeschichte. Nach dem Franz von Joh. Heinr. Fr. Ulrich. Berlin 1780. 8. Man vergleiche noch das Dictionnaire von *Chaufepié*.

dem er sich widmete, erhielt seinen Verstand in steter Verbindung mit der Erfahrung, schärfte seine Beurtheilungskraft, und verwahrte ihn vor der Einseitigkeit, in welche Stubengelehrte so oft fallen; sein Blick war freier, offener, umfassender, er kannte die Welt und Menschen mit ihren Bedürfnissen und Ansprüchen und schöpfte daraus einen andern Maßstab zur Beurtheilung der Wissenschaften nach dem, was sie sind, und was sie seyn und wirken sollen. Dieser Standpunct, den er als aufgeklärter Weltmann den Wissenschaften gegenüber nahm, hatte, wenn er auch nicht alles bis auf den Grund erforschen und erschöpfen konnte, noch auch wollte, doch darin einen grossen Vortheil, daß er viele Gebrechen und Mängel viel schärfer wahrnehmen, unbefangener darlegen, und zu ihrer Abstellung zweckmäßigere Vorschläge thun konnte, als wenn er selbst ein Gelehrter von Profession gewesen wäre.

Sein Hauptstreben ging auf eine gänzliche Reform des gesammten Gebietes der Wissenschaften, am meisten der Philosophie, insbesondere der Naturphilosophie; die aus Erfahrung geschöpfte Kenntniß von dem kläglichen Zustande der Wissenschaften; ihre grosse Entfernung von der Vollkommenheit, welche sie haben könnten, und welche das Interesse der Menschheit, das Wohl des Staates und der Kirche fordern; die Herabwürdigung derselben zu den schnöden Absichten des Eigennutzes, anstatt gemeinnütziger Thätigkeit und wohlwollenden Zwecken zu dienen; sein feuriger Wunsch zum Besten der Menschheit zu wirken, bestimmte ihn alle seine Kräfte diesem Unternehmen zu weihen. Diese Reform oder die grosse Umschaffung der Wissenschaften umfaßte nach seinem Plane sechs Theile. Der erste Theil sollte eine **Eintheilung der Wissenschaften**, der zweite das **neue Organon** oder

oder die Lehre von der Erklärung der Natur; der dritte die Phänomene des Universums, oder die Geschichte der sämmtlichen Natur als Materialiensammlung der Philosophie; der vierte eine Verstandesleiter; der fünfte eine Einleitung zur Philosophie; der sechste endlich die zweite Philosophie selbst, als das Resultat aller Geschichte und Erfahrung sowohl für das Wissen als das Handeln enthalten. Von diesen Theilen hat Baco aber nur eigentlich den zweiten Theil ausgearbeitet. Die Stelle des ersten vertritt sein Werk de dignitate et augmentis scientiarum nach seiner eignen Bestimmung. Er hatte dasselbe achtzehn Jahre früher, als er den weitschichtigen Plan faßte, in englischer Sprache geschrieben. Er arbeitete nun das zweite Buch in sieben Bücher um, gab das Ganze in lateinischer Sprache heraus, und erfüllte dadurch sein Versprechen auf reichliche Weise, indem er mehr gab als er versprochen hatte. Seine Sylva sylvarum und mehrere kleine Abhandlungen gehören zu dem dritten Theile; sie sind aber bloße Sammlungen von Wahrnehmungen und Versuchen, welche nur die Bahn brechen und Andere zur Fortsetzung aufmuntern sollen. Für die übrigen Theile arbeitete er nur in einzelnen Bruchstücken. Ein Gebäude der Philosophie aufzuführen, welches sich lediglich auf Erfahrungen und Versuche nach der Methode der Induction gründete, schien ihm ein Unternehmen, welches nur durch das vereinte Streben vieler denkenden Köpfe ausgeführt werden könne, und wozu er seine Kräfte ganz unzureichend hielt. Einige Betrachtungen über Gegenstände der Lebensphilosophie, der Ethik und Politik, welche unter dem Namen sermones fideles bekannt sind, enthalten zwar treffliche aus einer reichen Fülle von Erfahrungen geschöpfte Reflexionen, Ansichten, Lehren und Maximen, zur Bildung des Geistes

und

und des Charakters; aber sie sind nicht das, was Baco unter Philosophie sich dachte [a]).

Wenn auch dieser Plan zu groß und umfassend war, und eine zu tiefe Einsicht in die Gründe, die Grade und den Umfang des menschlichen Wissens voraussetzte, als daß die Ausführung desselben durch die Kräfte eines einzigen Mannes, wenn er auch mit dem größten Genie die ausgebreitetste Erkenntniß und den unermüdetsten Fleiß vereinte;

a) The Works of Francis Bacon in four volumes with several additional pieces never before printed in any edition of his works. To which is prefixed a new life of the author by Mr. *Mallet*. London 1740. 4 B. fol. — Lateinische Ausgabe seiner Werke, Frankfurt 1666. fol. Leipzig 1694. fol. Amsterdam 1684. 6 B. 12. Amsterdam 1730. 7 B. 8. Die Schrift de dignitate et augmentis scientiarum erschien erst in zwey Büchern englisch, London 1605., dann in acht Büchern lateinisch 1623. fol.; eine brauchbare und correcte Ausgabe ist: Leiden 1652. 12. u. Strasburg 1654. 8. Gilbert Watts übersetzte sie ins Englische ohne Beifall; eine französische Ausgabe ist sehr fehlerhaft. Eine deutsche Uebersetzung v. J. H. Pfingsten. Pest 1783. 8. Das novum Organon erschien zuerst London 1620. fol., Leiden 1650. und 1660. 12., deutsche Uebersetzung des ersten Buches von G. W. Bartoldy mit Zusätzen von Sal. Maimon. Berlin 1793. 8. Von beiden Werken hat Ant. La Salle eine Uebersetzung mit vielen Anmerkungen. (Oeuvres de Fr. Bacon avec des notes crit. histor. et literaires) Paris 1799. u. 1800. 6 B. 8. herausgegeben. Die Sermones fideles, welche Baco in englischer Sprache verfertiget hatte, nachher aber von einem Gelehrten ins Lateinische übersetzen ließ, erschienen zu London 1642 u. 1625. Eine Sammlung kleiner philosophischen Abhandlungen über Gegenstände, welche in seinen großen Plan gehörten, und worüber er sich in seinem Organum und in seinem Werke über die Erweiterung der Wissenschaften vernehmen läßt, hat Janus Gruterus herausgegeben.

einigt hätte, möglich gewesen wäre, so hat sich doch Baco durch die mit Kraft und Nachdruck ausgesprochene Idee einer möglichen und nothwendigen Reform der Wissenschaften, durch die Vorzeichnung des Planes, und durch die Ausmittelung der tauglichsten Wege und Verfahrungsarten dabei, ein unsterbliches Verdienst erworben. Mögen seine Gedanken auch nicht alle reif, seine Begriffe von der systematischen Einheit der Wissenschaften zum Theil oberflächlich, zum Theil unrichtig, seine Einsichten von den Quellen der Erkenntniß unvollständig, die Empfehlung seiner neuen Methode einseitig gewesen seyn, so dürfen wir nicht vergessen, auf welchem Standpuncte er sich damals befand, und wie viel er durch Weckung und Belebung der selbstthätigen Kraft des menschlichen Geistes, durch Wegräumung bedeutender Hindernisse auf dem Wege des Selbstforschens, durch Anweisung zu einer gesunden Naturbetrachtung geleistet hat, und welche Fortschritte alle Naturwissenschaften gemacht haben, wozu er den Weg gezeigt und die Bahn gebrochen hatte. Die Engländer verehren daher noch immer mit Recht das Andenken ihres großen Landsmannes, und schätzen seine Verdienste, die schon dadurch unvergeßlich geworden sind, daß nicht nur einzelne Gelehrte in seine Fußtapfen getreten sind, sondern auch die königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu London nach einem von ihm in seiner Atlantis gezeichneten Vorbilde und nach seinem Plane zur Erweiterung der Naturwissenschaften sich gebildet hat [3]).

Baco hatte sich durch seinen beobachtenden und reflectirenden Geist eine durchaus richtige Kenntniß von dem damaligen Zustande aller Wissenschaften verschaft, und er stellte die Fehler und Mängel derselben sowohl im Allge-

3) Man sehe The history of the R. Society by Thom. *Sprat*. London 1667.

Allgemeinen als im Besondern so treffend, so lebendig und überzeugend dar, daß alle, welche nicht durch Verstandesschwäche, Vorurtheile und Verblendungen eingenommen waren, von der Wahrheit des Gemäldes betroffen und erschüttert werden mußten. Die Menschen, sagt Baco [4]), kennen weder ihre Besitzungen, noch die Kräfte ihres Verstandes genau genug, sondern hegen von jenen eine zu große, von diesen eine zu geringe Meinung. Daher forschen sie entweder, durch zu hohe Begriffe von dem schon Erfundenen geblendet, gar nicht weiter, oder sie verschwenden, aus einem unbilligen Mißtrauen gegen sich selbst, ihre Kräfte an Kleinigkeiten, ohne sie an dem, was das wichtigste ist, nur einmal zu versuchen. Auch die Wissenschaften haben also ihre Grenzsäulen von einem widrigen Schicksal gleichsam gesetzt, weil sie den Menschen Lust und Hoffnung zu weitern Fortschritten rauben. Da nun der eingebildete Reichthum unter die Hauptursachen der Dürftigkeit gehört, und da man, voll Vertrauens auf die Gegenwart, die wahren Hülfsquellen für die Zukunft vernachlässigt, so scheint es mir dienlich, und sogar nothwendig, — geradezu und freimüthig die gar zu hohe Verehrung und Bewunderung der bisherigen Erfindungen gehörig herabzustimmen, und die nützliche Erinnerung zu ertheilen, daß man sie weder für gar zu zahlreich noch für gar zu nützlich achten und preisen dürfe. Denn wenn Jemand die ganze Menge verschiedener Bücher, deren sich Künste und Wissenschaften rühmen, genauer ansieht: so wird er einerlei bekannte Dinge unzählige Mal darin wiederholt und längst erfundene Sachen nur verschieden vorgetragen finden; auf den ersten Blick wird er eine große Menge, nach angestellter Untersuchung eine kleine Zahl gewahr werden. In Ansehung der Nützlichkeit

4) Baconis novum organum praefatio. — S. 4. der Bartoldyschen Uebersetzung.

keit scheint jene, vorzüglich von den Griechen auf uns vererbte Weisheit gewissermaßen eine Kindheit der Wissenschaft. Sie ist gleich den Kindern sehr geschwätzig, aber zu ohnmächtig und unreif zur Zeugung; denn sie ist an Streitigkeiten fruchtbar, unfruchtbar an Nutzen. Auf den jetzigen Zustand der Wissenschaften scheint ganz genau jenes Mährchen von der Scylla zu passen, die das Gesicht und den Oberleib einer Jungfrau hatte; deren Unterleib aber aus bellenden Ungeheuern bestand. Auf gleiche Weise haben unsere gewöhnlichen Wissenschaften im Allgemeinen etwas Reizendes und Blendendes: kommt man aber zum Besondern, gleichsam zu ihren Zeugungstheilen, um ihre Fruchtbarkeit zu sehen: so sieht man, daß sie sich in Streit und Disputirgebell endigen, und dieses die Stelle ihrer Geburten vertreten. Wenn diese Wissenschaften nicht ein todter Leichnam wären, so wäre es auch unbegreiflich, daß sie, was seit vielen Jahrhunderten der Fall ist, unbeweglich auf ihrer Stelle bleiben und keine Fortschritte machen, die des menschlichen Geistes würdig sind; daß sogar öfters nicht allein eine Behauptung immer eine Behauptung, sondern auch eine Frage immer eine Frage bleibt, und durch alles Disputiren nicht aufgelöst, sondern nur festgesteckt und unterhalten wird; und die ganze Ueberlieferung und Folge der Schulen immer nur Lehrer und Zuhörer, nie aber Erfinder und ansehnliche Erweiterer des Erfundenen uns darstellt. Ganz etwas anderes werden wir bei den mechanischen Künsten gewahr. Diese erweitern und vervollkommnen sich täglich, gleich als wäre ihnen ein Geist des Lebens eingehaucht. Unter den ersten Erfindern erscheinen sie gewöhnlich roh, ungestalt und fast schwerfällig; hernach aber erhalten sie immer neue Vorzüge und eine gewisse Geschmeidigkeit, so daß sich leichter die Neigung und Begierde der Menschen nach ihnen verliert und abändert, als daß sie selbst zum Gipfel ihrer Vollkommen-

heit

heit gelangt seyn sollten. Die Weltweisheit und die Verstandeswissenschaften dagegen werden wie Bildsäulen angebetet und verehrt, aber nicht von der Stelle gebracht. Zuweilen stehn sie sogar unter ihrem ersten Stifter schon, in ihrer höchsten Blüthe und arten dann sogleich wieder aus. Denn wenn die Menschen erst Nachbeter geworden, und, wie die Jaherren im Senat, der Meinung eines Einzigen beigetreten sind, dann erweitern sie die Wissenschaften nicht mehr, sondern schränken sich sklavisch darauf ein, gewisse Schriftsteller auszuschmücken und ihnen nachzutreten. Wende mir nur nicht etwa Jemand ein: „Die Wissenschaften wären durch allmähligen Wachsthum endlich zu einer gewissen Festigkeit gelangt, und ruheten jetzt, als ob sie ihren Beruf vollbracht hätten, in den Werken einiger Wenigen; nun da nichts Besseres mehr erfunden werden könne, bleibe uns also nichts weiter übrig, als die Verzierung und Werthschätzung früherer Erfindungen." Zu wünschen wär's freilich, daß es sich so verhielt. Die Wahrheit aber ist, daß solch eine Sclaverei in den Wissenschaften nur durch die Zuversichtlichkeit einiger Wenigen, und durch die Sorglosigkeit und Trägheit der Uebrigen entstanden seyn kann. Nachdem die Wissenschaften theilweise bearbeitet und abgehandelt waren, stand etwa ein kühner, durch eine kürzere Methode beliebter, berühmter Kopf auf, der dem Scheine nach ein System errichtet, in der That aber die Arbeiten seiner Vorgänger verhunzt hatte. Gewöhnlich ist dennoch ein Werk dieser Art der Nachwelt willkommen, weil es bequem zum Gebrauch ist, und weil Trägheit und Ungeduld sie von einer neuen Untersuchung abhält."

Als Ursachen von dem Stillstande und von der schlechten Beschaffenheit der Wissenschaften zeichnete Baco besonders folgende aus, welche auch in der Pilosophie ihren verderblichen Einfluß gehabt haben: Die Thorheit,

 mehr

mehr auf Worte als auf Sachen zu achten; die streitsüchtige Subtilität in den Gegenständen und in dem Verfahren; Betrügerei und Leichtgläubigkeit, wodurch der wissenschaftliche Stoff verfälscht oder gar eine eitle Wissenschaft als real aufgestellt wird, wie Astrologie, Magie, Alchymie; der Auctoritätsglaube; übertriebene Vorliebe für das Alte oder Neue; Mißtrauen, es könne nichts Neues mehr erfunden werden; das vorschnelle Systematisiren und Methodisiren der Erkenntnisse; die Verachtung und Vernachlässigung des höhern Standpunctes der Erkenntniß, der universellen Erkenntniß oder Philosophie; zu große abgöttische Verehrung des menschlichen Geistes, wodurch er von der Betrachtung der Natur und der Erfahrung abgezogen und zu sehr in intellectualistische Spielereien verstrickt wurde; die Vermischung der Lehren mit Lieblingsvorstellungen; Ungeduld des Zweifels, blindes Treiben nach entscheidenden Urtheilen vor gehöriger Reife und Prüfung; ein absprechender herrschsüchtiger Vortrag ohne liberalen, die Untersuchung befördernden Sinn. Endlich gehören hierher noch die verkehrten Zwecke der Gelehrten, daß sie, anstatt auf die Erweiterung ihrer Wissenschaft hinzuarbeiten, lieber sich mit dem Ruhme eines geschickten Auslegers, oder starken und kräftigen Bestreiters, oder methodischen Abkürzers begnügen, und überhaupt entweder unruhige Neugierde, oder das Vergnügen und Belustigung, oder Befriedigung ihrer Streitlust und ihres Ehrgeizes, oder Gewinn und Lebensunterhalt als den letzten Zweck ihres gelehrten Strebens ansehen, da nur wenige die Wissenschaft als ein Geschenk der Vernunft von der Gottheit zum Besten des menschlichen Geschlechtes ansehen und anwenden [5]). Die Aufdeckung dieser und anderer Fehler, welche den Fortschritt der Wissenschaften und insbesondere auch der Phi-

5) *Baco de augment. scient.* L. 1. p. 25 seq.

Philosophie aufgehalten haben, war ein großes Verdienst des Baco, und ein Beweis seines freien unbefangenen umfassenden Geistes und einer großen Sagacität. Die Entdeckung der Ursachen von dem Stillstande der Wissenschaften und ihrer fehlerhaften unvollkommnen Beschaffenheit war zwar noch nicht selbst eine Verbesserung derselben, aber doch der erste Schritt und die Bedingung derselben, ein fester Punct des Strebens und Wirkens, von welchem aus eine Ablenkung in den rechten Weg möglich ward. Wäre er auch dabei stehen geblieben, so würde doch sein Name in den Annalen der wissenschaftlichen Verdienste unsterblich seyn; allein sein thätiger Geist strebte weiter und legte selbst Hand an das große Werk der Restauration der Wissenschaften, dieses war aber von so großem Umfange, daß nur Bacos Geist, erfüllt mit reinem Interesse, und gehoben durch das Gefühl seiner Kraft nicht von dem Gedanken der Ausführung zurückgeschreckt werden konnte.

Das erste, was er zu diesem Zwecke beitrug, war die systematische Verzeichnung aller Wissenschaften mit Bestimmung ihres gegenwärtigen Standpunctes und ihrer bessern Bearbeitung, Ergänzung und Erweiterung. Dieses war sein zweites Verdienst. Die gesammten Wissenschaften in ihrer gemeinschaftlichen Abstammung aus dem menschlichen Geiste, als ein vollständiges Ganze, in logischen Reihen und Gliedern aufzustellen, war ein neuer Gedanke von großem Werth, wenn auch die Darstellung des Systemes noch unvollkommen ausfiel. Die Wissenschaften entstehen zum Theil durch äußere Gründe nach mannigfaltigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft, mancherley oft veränderlichen Bedürfnissen und auf mannigfaltige Weise bedingten Zwecken. Diese Producte des menschlichen Geistes einem Systeme einzuordnen, wel-

ches mehr als ein Einfall ist, welches als ein unveränderliches und wesentliches Vorbild des fortdauernden Strebens des menschlichen Geistes gelten kann, ist daher gewiß ein eben so schweres als verdienstliches Unternehmen. Ohne tiefe Kenntniß der Organisation des menschlichen Geistes kann aber ein solches Unternehmen so wenig vollständig gelingen, als der Mangel dieses Erfordernisses durch Genialität ersetzt werden. Auch konnte damals bei der erst wieder beginnenden wissenschaftlichen Thätigkeit von einem Manne, der nicht in allen Zweigen des Wissens mit gleicher Kraft einheimisch ist, eine solche historische Kenntniß, als eine Encyklopädie der Wissenschaften erfodert, nicht wohl erwartet werden. Indessen ist doch diese Arbeit des Baco ungeachtet ihrer Unvollkommenheiten, für jene Zeiten, welche nichts Aehnliches aufzuweisen hätten, eine Erscheinung, die unsere Bewunderung verdient wegen der vielen trefflichen Ideen, Winke und Vorschläge zur Verbesserung der Wissenschaften.

Baco ging von dem an sich nicht ganz unrichtigen Gedanken aus, daß die Wurzel aller Wissenschaften in dem menschlichen Geiste zu finden sey. Er suchte also von den drei Vermögen des Erkennens, dem Gedächtniß, der Phantasie und der Vernunft den ganzen Stammbaum aller Wissenschaften abzuleiten, indem er die Geschichte als ein Product des Gedächtnisses, die Poesie als ein Product der Phantasie und Philosophie als das Erzeugniß der Vernunft ziemlich einseitig, mit Verkennung des gemeinsamen und unterscheidenden Charakters der Wissenschaften, betrachtete. Baco hatte noch nicht frei und umfassend genug über die Erfordernisse einer Wissenschaft in Beziehung auf Stoff und Form reflectirt, und nach diesen Begriffen das Eigenthümliche und Gemeinsame der einzelnen Wissenschaften betrachtet.

Die

Die menschliche Natur nach ihren Wirkungsarten und Gesetzen, war noch in so großes Dunkel gehüllt, daß dieser Versuch nur höchst unvollkommen ausfallen mußte. Er hat nur Werth für jene Zeiten, weil noch nichts Aehnliches vorhanden war, weil er auf eine wichtige Aufgabe die Aufmerksamkeit lenkte und den Anfang zu ihrer Lösung machte. So wie er nur nach gewissen oberflächlichen Beziehungen Geschichte als eine bloße Sammlung von Kenntnissen in dem Gedächtniß, Poesie als eine beliebige Nachahmung der Geschichte durch die Phantasie und Philosophie als ein Product der Vernunft betrachtete, ohne in die feineren Beziehungen einzudringen, so sonderte er auch die einzelnen Theile dieser sogenannten Wissenschaften nicht nach einem Princip, nach einem systematischen Plane, sondern willkührlich nach beliebigen Ansichten ab. Am auffallendsten ist dieses bei der Eintheilung der Philosophie, die uns hier hauptsächlich angehet. Die Philosophie theilte sich nach Baco in die Philosophie von Gott, über die Natur und über den Menschen. Die erstere hatte einen Anhang von Engeln und Geistern. Die Philosophie über die Natur theilte er in die speculative, welche die Physik und Metaphysik unter sich begreift, und in die operative, welche die Mechanik und natürliche Magie enthält, und zwei Anhänge hat, inventarium opum humanarum und catalogum polychrestorum. Die Mathematik ist keine Grundwissenschaft, sondern in Verbindung mit der Logik ein Werkzeug der Naturphilosophie und als ihr großer Anhang zu betrachten [6]. Die Philosophie über den Menschen,

[6] *Baco de augmentis scientiarum* L. III. C. 6. — In der gewöhnlichen Philosophie wird die Mathematik nach Physik und Metaphysik als der dritte Haupttheil aufgezählt. Sollte sie als eine selbstständige Wissenschaft ange-

schen, welche der Mittelpunct und das Ziel aller Wissenschaften ist, betrachtet den Menschen entweder in isolirtem Zustande oder in Gesellschaft mit andern. Daraus entspringt *philosophia humanitatis* und *philosophia civilis*, ihre beiden Haupttheile. Beiden voran stellt er eine Wissenschaft von der Natur und dem Stande des Menschen, welche gewissermaßen der philosophischen Anthropologie entspricht, und theilt sie in die Wissenschaft von der ungetheilten Natur des Menschen, welche vorzüglich die Vorzüge und Mühseligkeiten des Menschen betrachtet, und in die Wissenschaft von der Gemeinschaft der Seele und des Körpers, welche in zwei Abtheilungen von den wechselseitigen Zeichen (indicatione) und Einwirkungen (impressione) handelt. Die erstere handelt a) vom Körper, und zerfällt in eben so viele untergeordnete Wissenschaften, als es Güter des Körpers gibt, also in Medicin, welche die Gesundheit, in Kosmetik, welche die Schönheit und Gestalt, in Athletik, welche die Stärke, und Ergötzungskunst (voluptuaria), welche das Ver-

angesehen werden, so wäre es rathsamer, sie zu einem Theile der Metaphysik zu machen, weil die Quantität, welche ihren Gegenstand ausmacht, die abstracteste Form der Natur ist, worin auch der Grund lieget, warum sie mit so ausgezeichnetem Interesse bearbeitet wurde. Er wies ihr aber doch eine andere Stelle an. Nobis, sagt er, qui non tantum veritati et ordini, verum etiam usui et commodis hominum consulimus, satius visum fuit, Mathematicas, cum et in Physicis et in Metaphysicis, et in Magicis plurimum polleant, ut omnium appendices et copias auxiliares designare. Nescio enim quo fato fiat ut Mathematica et Logica, quae ancillarum loco erga Physicam se gerere debeant, nihilominus certitudinem suam prae ea iactantes, dominatum contra exercere praesumant.

Vergnügen zum Gegenstande hat; unter die leztere zählt er unter andern die freien Künste Malerei, Musik, die angenehmen, die Spielkunst und die Taschenspielkunst. — b) von der Seele. Die Hauptgegenstände dieses Theiles sind die Untersuchung der verschiedenen Seelenvermögen, und die Untersuchung ihres Gebrauchs und ihrer Objecte; zur leztern Untersuchung gehört die Logik mit ihren vier Unterabtheilungen der Untersuchungs- oder Erfindungs-, der Prüfungs- oder Beurtheilungs-, der Behaltungs- oder Gedächtniß-, und der Vortrags- oder Lehrkunst und die Ethik, mit ihren beiden Haupttheilen, der Lehre von dem höchsten Gute, und der Lehre von der Cultur des Gemüths (georgica animi).

Der blosse Anblick dieser Tabelle der philosophischen Wissenschaften ist schon hinreichend, ihre Mängel und Fehler, das unsystematische Zusammenstellen ganz ungleichartiger Theile, welche mit dem Begriff von Philosophie streiten, und sogar nicht auf den Titel einer Wissenschaft Anspruch machen können, und die Unbestimmtheit des Begriffs von Vernunft, welcher diesem Entwurfe zum Grunde liegt, in das Licht zu setzen. Dem ungeachtet hat auch Baco durch dieses, aus Mangel an Principien unvollkommen ausgefallene System der Wissenschaften auch seinem Zeitalter, ja selbst der Folgezeit keinen geringen Dienst erwiesen. Denn er bahnte selbst durch die Unvollkommenheit des Versuchs einer vollkommnern encyklopädischen Darstellung den Weg, wiewohl es nicht seine Schuld ist, daß sein Stammbaum mehr bewundert und wiederholt wurde, als zu gediegenern Bemühungen der Art reizte. Sein Geist, der vorzüglich auf neue Entdeckungen und Eroberungen in dem Gebiete der Wissenschaften ausging, hat meh-

tere Zweige wissenschaftlicher Erkenntnisse, welche bis zu seiner Zeit entweder gar nicht bearbeitet, oder vernachlässiget worden waren, hervorgezogen, und zu ihrer besseren Pflege ermuntert, auch viele nachtheilige Fehler, Mißgriffe und Mißbräuche in den damals betriebenen Wissenschaften zur Schau gestellt und gerügt, und eben dadurch den folgenden Generationen einen überaus reichen Stoff und ein weites Feld, auf welchem sie ihre Geistesthätigkeit auf eine verdienstliche Weise anwenden konnten, nachgewiesen. Vorzüglich war die gesammte Naturwissenschaft derjenige Zweig des menschlichen Wissens, um welches Baco sich Verdienste erwarb, die schon allein seinen Namen verewigen müssen. Es war damals nur ein verworrenes Chaos und undeutliches Aggregat von unsichern Erfahrungen, Einbildungen, Chimären, Hypothesen, ohne festen Gesichtspunct und sichere Anwendung von Grundsätzen, was damals für Naturlehre galt. Er stellte zuerst die mannigfaltigen Objekte dieser Wissenschaften nach einem bestimmten Gesichtspuncte planmäßig dar, bestimmte die Erkenntnißquellen und die Methode für die wissenschaftliche Bearbeitung derselben, und munterte die Denker zur Ausführung seiner großen und trefflichen Entwürfe auf. Nicht so vielseitig weisend und umfassend sind seine Gedanken über einen Zweig der speciellen Naturwissenschaft, die Anthropologie, aber doch auch nicht ohne Verdienst und Gewinn. Er zeichnete einige wichtige Gegenstände der Psychologie, als die Zeichenlehre und die Gemeinschaft des Körpers und der Seele, als noch nicht untersuchte Felder des großen Gebiets aus, und in der Wissenschaft von dem Gebrauche der Seelenkräfte legte er manchen herrlichen Keim wissenschaftlicher Untersuchung und treffliche Winke für die Bereicherung und bessere Bearbeitung der Psychologie nieder. Wenn z. B. sein Begriff von der Logik, als

der

der Wissenschaft von dem Gebrauche des Verstandes, und die Eintheilung derselben in die Kunst der Erfindung, der Beurtheilung, des Behaltens und Vortrages, auch in Ansehung der Weite und Unbestimmtheit nicht tadelfrei ist, so enthält er doch wieder eine richtige und fruchtbare Ansicht, daß sie sich auf Psychologie gründen müsse, und entwickelt einen fruchtbaren Stoff für die Psychologie und die angewandte Logik [7]). Die Metaphysik, welche nebst der Physik die Natur zum Gegenstande hatte, war zu beschränkt, da er die Natur auf das Aeußere der Körperwelt beschränkte, und einen der beträchtlichsten Theile, den Menschen für eine eigne Wissenschaft beschieden hatte. Sie sollte sich von der Physik dadurch unterscheiden, daß diese die wirkenden Ursachen und die Materie, jene aber die formellen Ursachen oder die einfachsten Formen und Endzwecke betrachte. Auch darin lag eine richtigere Ansicht. Allein er stellte noch eine andere Wissenschaft auf, welche unter dem Titel der ersten Philosophie (philosophia prima) die Grundsätze, welche in allen Wissenschaften von allgemeinem Gebrauche sind, entwickelt, und gleichsam die Mutter aller wissenschaftlichen Erkenntnisse ist [8]). Der Benennung nach würde diese erste Philosophie die generelle Metaphysik seyn, über deren Verhältniß zu derjenigen Wissenschaft, welche er Metaphysik nennt, er nothwendig hätte sprechen müssen, wenn seine Eintheilung sich auf Principien gegründet hätte. Uebrigens war er doch noch in weiter Ferne von dem bestimmten Begriffe der Metaphysik, da er theils die Theile derselben: allgemeine Philosophie, Theologie, Metaphysik der äußern Natur, so weit von einander getrennt, und nicht die Erkenntnißquelle

7) *Baco de augmentis scientiarum.* L. V.

8) *Baco de augmentis scientiar.* L. III. c. 1.

quelle derselben angegeben hatte. Die Physik war jedoch, wie wir schon gesagt haben, derjenige Theil des Wissens, welchen Baco mit vorzüglichem Interesse pflegte und bearbeitete; sie macht den Mittelpunct alles seines Strebens aus. Je heller und richtiger er die Grundlagen und Bedingungen dieser Wissenschaft erforschte, desto weniger drang er in die Tiefe der andern ein. Er hatte zwar keinesweges eine pedantische Vorliebe für die Naturwissenschaft, daß er alle übrigen gering geachtet, oder gar verachtet hätte; sein Geist hatte vielmehr einen freien offenen Sinn für alle wissenswürdige Gegenstände, und umfaßte sie alle mit Liebe, aber doch nicht alle auf gleiche Art, sondern diejenigen, welche seinem Geistescharakter zusagten, und in welchen seine Geisteskraft am ungehindertsten wirken konnte, mußten ihm natürlich näher stehen. Und dieses war gerade die gesammte Naturwissenschaft, besonders der Aeußeren, welche ihm auch am meisten verdankte, und welche er daher auch gewöhnlich die Stelle der Philosophie einnehmen ließ [9]. Er hat aber die Wiedergeburt dieser Wissenschaft auf eine so gründliche, originale und universelle Weise befördert, daß wir darin sein Hauptverdienst setzen müssen, welches sich auch auf die gesammte Philosophie erstreckt. Dieses müssen wir jetzt näher betrachten.

Wenn auch Bako darin sich irrte, daß er die Erfahrung als die einzige sichere Quelle aller Erkenntnisse betrachtete [10], so war doch sein Irrthum durch die Regeln

9) Baco Organon p. 370.

10) *Baco Organon* (Amsterd. 1660.) p. 7. Quod vero attinet ad notiones primas intellectus nihil est eorum quae intellectus sibi permissus congessit, quin nobis

geln der Beobachtungen und zuverlässiger Erfahrungen in wissenschaftlicher Beziehung, die er in seinem Organon gab, also durch einen formellen Gewinn von großer Bedeutung vergütet. Jene Voraussetzung hat er mit mehreren der alten und neuern Denker gemein; nur gehet dabei dieser große Mann mit mehr Bescheidenheit und Gründlichkeit zu Werke. Er spricht nicht mit vornehmen Tone ab, sondern hält es nur bis zu einer gründlichen Untersuchung der Erkenntnißquellen für das sicherste, die Erfahrung für die einzige Quelle gelten zu lassen. Die Erfahrung ist ihm nicht ein bloßes Wahrnehmen durch die Sinne, wobei der Verstand das Zusehen hat, und den Sinnen ein unbedingtes Zutrauen geschenkt wird, sondern ein durch Verstand geleitetes, mit behutsamen Mißtrauen und sorgfältiger Vergleichung begleitetes, absichtliches Wahrnehmen, oder Beobachten und Versuchen, und nach Regeln durch Induction vorgenommenes Ableiten zuverlässiger Resultate zur Erklärung und Auslegung der Natur. Er will nicht, daß man bei bloßen Wahrnehmungen stehen bleibe, denn sie lehren uns nicht alles, ihre Belehrungen sind einseitig und widersprechend, und durch beides stürzen sie uns in den Irrthum. Aber eben so wenig soll man sich einseitig auf den Verstand verlassen, der als ein gefärbtes Glas zu betrachten ist, wodurch man die Gegenstände nach ihrem Schein, nicht nach ihrem Seyn vorstellt [11]). Da

his pro suspecto sit, nec ullo modo ratum, nisi novo indicio se tuerit et secundum illud pronunciatum fuerit.

11) *Baco Organon* p. 7. Sensus enim fallunt utique, sed et errores suos indicant. Duplex autem est sensus culpa: aut enim destituit nos aut decipit. Nam primo plurimae sunt res quae sensum etiam recte dispositum, nec ullo modo impeditum effugiunt aut subtilitate

Da er nun überzeugt war, daß das wahre Vermögen des Menschen in Einsicht und Wirksamkeit nur so weit sich erstrecket, als er durch Sinn und Verstand von dem Naturgange beobachtet hat [12]); da er überzeugt war, daß auf die Beobachtung alle Wissenschaft und Philosophie sich gründen müsse, wahre Beobachtung aber weder durch Wahrnehmungen allein, noch durch Vernunftschlüsse allein gewonnen werden kann, sondern die Vereinigung von beiden erfordert, so entwarf er ein Organon oder eine Logik für die Erfahrung und alle reale Erfahrungswissenschaften, welche ein wirkliches Instrument und Hülfsmittel für den Verstand zur fruchtbaren Beobachtung der Natur und Erweiterung der Erkenntniß durch Entdeckungen neuer Wahrheiten und zugleich ein Regulativ für den Verstand wäre, wodurch dieser in stren-

litate totius corporis, aut partium minutiis, aut loci distantia, aut tarditate atque etiam velocitate motus, aut familiaritate objecti, aut alias ob causas. Neque rursus, ubi sensus rem tenet, prehensiones ejus admodum firmae sunt. Nam testimonium et informatio sensus semper est ex analogia hominis, non ex analogia universi; atque magno prorsus errore asseritur, sensum esse mensuram rerum. p. 9. At innata inhaerent idola naturae ipsius intellectus, qui ad errorem longe proclivior esse deprehenditur quam sensus. Utcunque enim homines sibi placeant et in admirationem mentis humanae ac fere adorationem ruant; illud certissimum est sicut speculum inaequale rerum radios ex figura et sectione propria immutat: ita et mentem, cum a rebus per sensum patitur, in notionibus suis expediendis et comminiscendis, haud optima fide rerum naturae suam naturam inserere et immiscere.

12) *Baco Organon* p. 27. homo naturae minister, et interpres tantum facit et intelligit, quantum de naturae ordine re vel mente observarit: nec amplius scit aut potest.

strenger Zucht gehalten werde, damit er nicht sich selbst überlassen dichte und schwärme, und seine willkührlichen Abstractionen als Gesetze der Natur aufdringe, sondern durch scharfes Trennen und Zergliedern der Dinge, in den Zügen, welche die schöpferische Weisheit ihnen aufgedrückt hat, das wahre Muster der Welt entdecke [13]).

Diese Logik hat zwar mit der gemeinen den Namen gemein, unterscheidet sich aber von derselben wesentlich in drei Hauptpuncten, nämlich in dem Zwecke, in der Beschaffenheit und der Anordnung der Beweise und in den Grundsätzen. Das Organon sollte nicht der Meinung, der spitzfindigen Eitelkeit und der Streitsucht, sondern der Wissenschaft, der Erfindung neuer realen Wahrheiten und deren nützlichen Anwendung zum Wohle der Menschheit dienen, nicht bloße Formeln, sondern reale Sätze; nicht, was den Grundsätzen gemäß sey, sondern die Grundsätze selbst finden lehren, nicht bloße Wahrscheinlichkeiten, sondern bestimmte Anweisungen und Anwendungen zu neuern Werken darbieten. Durch die gemeine Logik wird der Gegner durchs Dispu-
[illegible] tiren
[illegible]

13) *Baco Organon* p. 134. Etenim verum exemplar mundi in intellectu humano fundamus quale *invenitur*, non quale cuipiam sua propria ratio dictaverit. Hoc autem perfici non potest, nisi facta mundi dissectione atque anatomia diligentissima. Modulos vero ineptos mundorum et tanquam simiolas, quas in philosophiis phantasiae hominum extruxerunt, omnino dissipandas edicimus. Sciant itaque homines — quantum intersit inter *humanae mentis idola* et *divinae mentis ideas*. Illa enim nihil aliud sunt, quam abstractiones ad placitum; hae autem sunt nova signacula creatoris super creaturas, prout in materie per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur.

kten ins Gedränge getrieben, durch diese Logik die Natur selbst durch Versuche besiegt [14]).

Nach diesem Zwecke richtet sich auch die Beschaffenheit und Anordnung der Beweise. In der gemeinen Logik wird fast alle Mühe nur auf den Syllogismus gewandt, an die Induction wird kaum ernsthaft gedacht; man eilet von der flüchtigen Erwähnung derselben zu den gelehrten Streitformeln fort. Ich halte, sagt Baco, auf die Beweise durch Schlußketten nichts, weil man dabei in Verwirrung geräth und die Natur von der Hand läßt. Niemand kann zwar daran zweifeln, daß dasjenige, was in dem Mittelbegriffe zusammenstimmt, auch unter einander zusammen stimme — welches eine Art von mathematischer Gewißheit ist — es liegt aber doch eine Schlinge darunter verborgen, weil der Schluß aus Sätzen, die Sätze aus Wörtern bestehen, die Wörter aber Zeichen der Begriffe sind. Wenn also die Begriffe des Geistes selbst, die gleichsam die Seele der Wörter und den einigen Grundstein eines solchen Gebäudes ausmachen, schlecht und übereilt von den Dingen abgezogen, wenn sie schwankend und nicht hinlänglich bestimmt und begränzt, kurz auf mancherlei Weise fehlerhaft sind: so fällt alles über den Haufen. Ich verwerfe also die Beweisart aus Schlüssen nicht allein in Ansehung der Grundsätze, wozu sich auch jene Logiker ihrer nicht bedienen, sondern auch in Ansehung der Mittelsätze, die zwar der Schluß erzeugt und herausbringt, aber immer nur so, daß sie unfruchtbar an Wirkung, von der Ausübung entfernt, und zu wirklicher Wissenschaft gar nicht tauglich sind. Ob ich gleich also dem Syllogismus und ähnlichen berühmten und gepriesenen Be-

14) *Baco Organon* p. 4.

Beweisarten die Gerichtsbarkeit über gemeine Künste zugestehe, wo es auf Meinen und Rathen ankommt (denn daran bin ich nicht gesonnen etwas zu ändern), so bediene ich mich doch zur Erforschung der Natur allenthalben der Induction bei minder wichtigen und wichtigern Sätzen. Denn ich halte die Induction für diejenige Beweisart, welche das Sinnenvermögen sichert, in die Natur hineindringt, nach Werken hinstrebt, und fast mit ihnen in Eines verwebt ist. Darum wird auch die Anordnung des Beweises gänzlich umgekehrt. Bis jetzt pflegte man so zu verfahren, daß man von der sinnlichen Wahrnehmung und von einzelnen Fällen sogleich nach den allgemeinsten Sätzen hinaufflog, wie zu feststehenden Polen, um welche sich die Streitigkeiten herumdrehen müssen, und von welchen das Uebrige durch Mittelsätze hergeleitet zu werden pflegte; — ein Weg, der zwar kurz, aber jähe, zur Erkenntniß der Natur nicht brauchbar, nur zum Disputiren bequem und gemächlich ist. Nach meiner Verfahrungsart aber werden die Axiome bedachtsam und stufenweise herausgebracht, so daß man nur ganz zuletzt erst auf das Allgemeinste kommt. Dies Allgemeinste aber, was sich auf diese Weise ergibt, ist nichts willkührlich Erdachtes, sondern etwas richtig Bestimmtes und von der Art, daß es die Natur für einen wirklichen Beweis einer innigern Bekanntschaft mit ihr anerkennen muß, und daß es den Dingen bis in ihr Innerstes anhängt. — Die Induction, wovon die Dialektiker sprechen, und die durch das bloße Aufzählen zu Stande kommt, ist eine unnütze Kinderei, weil ihr Schluß nur erbettelt, und sie der Gefahr von einem Beispiel des Gegentheils überführt zu werden, ausgesetzt ist, auch nur auf das Gewöhnliche sieht und niemals vollendet wird. Bei den Wissenschaften bedarf man dagegen einer solchen Form der Induction, welche die Erfahrung auf-

lößt

löst und zergliedert, und vermöge gehöriger Ausschliessungen und Absonderungen nothwendig schließt [15]).

Der Grund der Wissenschaften muß tiefer und fester, als gewöhnlich geschiehet, gelegt und auch dasjenige der Prüfung unterworfen werden, was die gemeine Logik auf Treu und Glauben annimmt. Die Dialektiker entlehnen immer die Grundsätze der einen Wissenschaft wechselsweise aus einer andern, sie nehmen mit vieler Ehrfurcht Urbegriffe des Verstandes an, und beruhigen sich mit den unmittelbaren Unterweisungen wohl eingerichteter Sinne. Allein die wahre Logik muß in die einzelnen Provinzen der Wissenschaften mit grösserem Ansehen eintreten, als den selbsteignen Grundsätzen in denselben beiwohnt, und jene vermeinten Principien können zur Rechenschaft gefordert werden, bis sie völlig ausgemacht und beglaubiget sind. Eben das gilt auch von den ersten Begriffen des Verstandes. Und was die Unterweisungen der Sinne betrifft, so kann man sich auf sie eben so wenig als auf den Verstand verlassen, weil sie theils uns verlassen, theils täuschen. Es müssen Hülfsmittel für die Sinne erfunden werden, um ihnen auf beiden Seiten besonders durch Versuche nachzuhelfen. Denn der Sinn selbst bringt es, auch von den vollkommensten Hülfswerkzeugen unterstützt, nie zu der Genauigkeit, die durch Versuche erreicht wird, und zwar durch solche, die mit Hinsicht auf das, was man sucht, auf eine verständige und kunstmäßige Weise erdacht und angestellt sind. Ich gebe also nicht viel auf die eigene und unmittelbare Wahrnehmung der Sinne, sondern ich leite die Sache so ein, daß der Sinn nur über den Versuch, und erst der Versuch über seinen Gegenstand zu ur-

theilen

15) *Baco Organon* p. 4—6.

theilen hat. Deshalb glaube ich mich als einen frommen Priester der Sinne (von welchen man in natürlichen Dingen alles herleiten muß, es sey denn, daß man lieber Phantasien nachhängen wolle), und als einen nicht unerfahrnen Ausleger ihrer Orakel erwiesen, und, was andre zu thun nur vorgeben, wirklich gethan, und in der That das sinnliche Vorstellungsvermögen gesichert und ausgebildet zu haben [16]).

Dieses Organon kann aus einem zweifachen Gesichtspuncte betrachtet werden, nämlich als logische Methodenlehre für die Naturforschung und als Grundlage für die gesammte Philosophie. In der erstern Beziehung ist sie unstreitig ein höchst verdienstliches Werk. Je mehr die Naturwissenschaft bisher vernachlässiget worden war, desto mehr gereicht es dem Baco zur Ehre, daß er so richtig die Quelle, woraus sie zu schöpfen, und die Methode, wie diese Quelle zu gebrauchen sey, eingesehen, daß er das Eigenthümliche so scharf aufgefaßt, und sie von andern verwandten Wissenschaften geschieden, und mit einem Worte ein treffliches Organon mit logischer Bestimmtheit und Gründlichkeit geliefert hat, welches damals bei dem Wiederaufleben der Naturkunde und auch bis in die neuesten Zeiten als ein richtiger Wegweiser sich bewähret hat. Er zeigte, daß die Naturwissenschaft nur allein auf richtige Beobachtungen und Versuche sich gründen müsse, daß man sich aber nicht auf gemeine Erfahrungen und Wahrnehmungen verlassen dürfe, daß man die Natur befragen und ihre Antworten vernehmen müsse, daß dazu aber eine Kunst und Methode erforderlich sey, daß man sich von dem Einzelnen durch stetige Mittelstufen zu dem All-

16) *Baco Organon.* p. 7. 8.

Allgemeinen erheben, und in dem Wechselnden die Spuren von dem Bleibenden, Beständigen, Wesentlichen, dem gesetzmäßigen Verfahren der Natur, in dem Materiellen die Form der Natur zu entdecken lernen müsse. Dies ist seine Induction, die nicht darin besteht, daß man einzelne, einförmige Fälle aufzählet, was in seinen Augen kindisch ist, und nie zur wahren Erkenntniß des Allgemeinen führt, sondern in der vollständigen Uebersicht der positiven und negativen Antworten der Natur, in der verständigen Ausschließung der negativen und Zusammenfassung der positiven Antworten, in der Kunst die Natur durch Versuche zur Antwort zu zwingen, und in der daraus gewonnenen Einsicht in die Ordnung, in das gesetzmäßige Verfahren der Natur besteht. Er nennt seine Methode, charakteristisch, die Auslegung der Natur, und unterscheidet sie von der bisherigen gewöhnlichen Anticipation der Natur. Jene sucht die Natur aus Naturprincipien, wozu Beobachtungen und Versuche berechtigen, diese aus vorgefaßten Meinungen, Hypothesen, metaphysischen Begriffen, welche der Natur aufgedrungen werden, zu erklären. Jene macht von wenigen Wahrnehmungen einen Sprung zu Grundsätzen, aus welchen sie sogleich die Mittelsätze ableitet; diese gehet langsam und stufenweise von dem Particulären zu dem Höhern und Allgemeinern fort und endet zuletzt mit dem Höchsten und Allgemeinsten durch Reflexion und Abstraction, wobei der Willkühr nicht das Geringste überlassen wird. Die Grundsätze der erstern sind leere Abstractionen, aus welchen keine fruchtbare Wahrheit abgeleitet werden kann, weil sie nur gemachte Gedankenbilder sind; die der letzten sind, weil sie die Spuren der Natur, die Ideen, welche die Gottheit der Natur aufgedrückt hat, achtsam verfolgen, fruchtbar zur Hinweisung auf neue untergeordnete Sätze. Jene blendet und bringt durch Schein geschwind Beifall

fall hervor; diese überzeugt nur langsam, aber desto gewisser [17].

Der Zweck der Induction ist die Vermehrung der Wissenschaft und der naturgemäßen Wirksamkeit des Menschen, welche sich auf gründliche Erkenntniß der Natur gründet. Das Wissen erfordert Erkenntniß der Ursachen und Gründe der Erscheinungen der Natur. Es gibt vier Arten von Ursachen, die materiale, wirkende, formale und End-Ursache. Die Entdeckung der formalen Ursache ist bei der Erforschung der Natur die Hauptsache, obgleich man an ihrer Möglichkeit verzweifelt, ohne sie ist die Kenntniß der materialen und wirkenden Ursache etwas oberflächliches und für Wissenschaft und Wirken unnützes. In der Natur existiren nur einzelne Körper, welche individuelle Thätigkeiten nach einem Gesetze äußern. Dieses Gesetz wird Form genannt, und die Untersuchung, Findung und Erklärung desselben ist das Fundament zum Wissen und Wirken. Die materiale und wirkende Ursache sind veränderlich, die formale beharrlich; diese die eigentliche Natur, jene nur

17) *Baco Organon.* l. 1. Aphor. 19—31. Utraque via orditur a sensu et particularibus et acquiescit in maxime generalibus; sed immensum quiddam discrepant, cum altera perstringat tantum experientiam et particularia cursim; altera in iis rite et ordine versetur; altera rursus iam a principio constituat generalia quaedam abstracta et inutilia, altera gradatim exurgat ad ea, quae revera naturae sunt notiora. Non leve quiddam interest inter humanae mentis *idola* et divinae mentis ideas, hoc est inter placita quaedam inania et veras signaturas atque impressiones factas in creaturis, prout inveniuntur. — Rationem humanam qua utimur ad naturam, *anticipationes naturae* (quia res temeraria est et praematura), at illam rationem, quae debitis modis elicitur a rebus, *interpritationem naturae* vocare consuevimus.

nur das Vehikel derselben. Je umfassender nun die Erkenntniß der Formalursache ist, je weniger auf eine Art von Materie und wirkenden Ursachen beschränkt, desto gründlicher ist das Wissen, desto mehr schließt es die Einheit der Natur auf, und macht es möglich, selbst Dinge zu entdecken und hervorzubringen, welche noch nicht geschehen sind, worauf selbst die Abwechselungen der Natur die emsigen Versuche und der Zufall nicht würden geführt haben [18]). Auf diese Erkenntniß führet die Untersuchung der verborgenen Gestaltung (latentis schematismi) der zusammengesetzten und einfachen Körper und des verborgenen Processes (latentis processus) der stetigen Reihe von Thätigkeiten und Veränderungen [19]).

Die Endursachen verbannte Baco gänzlich aus der Naturwissenschaft. Sie sind, sagte er, nicht nur gleich den Gott geweiheten Jungfrauen unfruchtbar, sondern

18) *Baco Organon* L. II. Aphor. 2. Recte ponitur, *vere scire esse per causas scire.* Etiam non male constituuntur causae quatuor: materia, forma, efficiens et finis. At ex his causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. Formae inventio habetur pro desperata. Efficiens vero et materia (quales quaeruntur et recipiuntur, remotae scilicet, absque *latenti processu* ad formam) res perfunctoriae sunt et superficiales, et nihili fere ad scientiam veram et activam. Non tamen obliti sumus, nos superius notasse et correxisse errorem mentis humanae in deferendo formis primas essentiae. Licet enim, in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege, in doctrinis tamen illa ipsa lex eiusque inquisitio et inventio atque explicatio pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem *legem* eiusque *paragraphos* formarum nomine intelligimus. Aphor. 3. (L. 1. Aph. 51).

19) *Baco Organon*. L. II. Aphor. 5. 6. 7.

dern auch selbst dem Gedeihen und Fortschritte der wahren Naturkenntniß nachtheilig, weil sie eines Theils mehr aus der Natur des menschlichen Geistes als des Universums stammen, und also in die äußere Natur nur eingeschoben würden, was die Naturerklärung verderbe, andern Theils aber auch die Erforschung der wirklichen Natururſachen verdränge und aufhalte[20]). Die Betrachtung der Zwecke gehört in die Metaphysik, aber durch eine verkehrte Ordnung ist sie in die Physik gekommen, und hat die Erforschung der Natururſachen vertrieben und herabgesetzt, und daraus ist erfolgt, daß die Menschen zum großen Nachtheil der Wissenschaft bei solchen scheinbaren und erträumten Ursachen sich beruhigten. Dies geschah nicht allein vom Plato, der hier immer seinen Anker auswirft, sondern selbst auch von Aristoteles und Galenus, die immer auf diesen Sandbänken sitzen bleiben. In der Metaphysik kann man wohl sagen: Die Augenlieder mit ihren Haaren dienen den Augen wie ein Wall zum Schutz. Das dichte Fell der Thiere habe den Zweck, Hitze und Kälte abzuhalten; die Natur führe die Knochen als Säulen und Balken auf zur Stütze des thierischen Körpers; die Blätter der Bäume treiben hervor, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden; die Wolken entstehen in der Luft, damit die Erde mit Regen getränkt werde: allein so etwas nimmt sich in der Physik übel aus. Denn solche Betrachtungen hemmten den Fortschritt der Wissenschaften, und waren die Ursache, daß die Natururſachen gar nicht weiter untersucht wurden. Daher war die Philosophie des Demokrits und anderer, welche Gott und die Intelligenz von dem Weltbau entfernten, die Structur des Universums unendlichen Versuchen und Vorspielen der Natur beilegten, und die Ursachen der einzelnen Dinge in der Nothwendigkeit der Na-

20) *Baco Organon* L. I. §. 49. 51.

Natur, ohne Einmischung von Zwecken suchten, in Ansehung der physischen Ursachen weit gründlicher und drang in die Natur tiefer ein, als die Platonische und die Aristotelische, blos darum, weil jene sich mit den Naturzwecken gar nicht abgab, diese aber beständig sie im Munde führten. Doch ist Aristoteles mehr zu tadeln als Plato, weil er die Gottheit als die Quelle der Zwecke ganz überging, die Natur an die Stelle der Gottheit setzte, und die Endursachen aus dem Gesichtspuncte der Logik, nicht der Theologie betrachtete [21]).

Baco verwarf übrigens gar nicht die Realität der Naturzwecke und das Interesse ihrer Untersuchung; sondern verwies sie nur in die Metaphysik und verlangte, daß sie in den gehörigen Grenzen gehalten werden solle, um nicht der Untersuchung der physischen Ursachen Eintrag zu thun. Man würde sich sehr irren, sagt er, wenn man glaubte, daß die Naturzwecke mit den physischen Ursachen in Widerstreit ständen. Der angegebene Zweck der Haare an den Augenwimpern und des Fells der Thiere hebt nicht die physische Ursache von beiden auf, daß bei den Oeffnungen der Feuchtigkeiten Haare wachsen, und die Verschließung der Schweißlöcher von Innen des Körpers durch Kälte und Beraubung der Luft der Entstehungsgund des dichten Felles sey. Beide Ursachen stimmen recht gut zusammen; die eine gibt nur die Absicht, die andere die bloße Folge an. Hierdurch wird die göttliche Vorsehung nicht im geringsten geleugnet oder geschmä-

21) *Baco de augmentis scient.* III. c. 4. Tractatio enim causarum finalium in Physicis inquisitionem causarum physicarum expulit et deiecit effecitque, ut homines in istiusmodi speciosis et umbratilibus causis acquiescerent, nec inquisitionem *causarum realium* et vere *physicarum* strenue urgerent, ingenti scienciarum detrimento.

schmälert, sondern vielmehr bestätiget und erhöhet. Denn so wie es eine höhere und bewunderungswürdigere Politik ist, die Thätigkeiten Anderer zu seinen Zwecken und Wünschen zu gebrauchen, ohne denselben etwas von seinem Plane mitgetheilt zu haben, so daß sie, ohne es zu wissen, thun, was der kluge Politiker will, als wenn die Rathschläge den Dienern seines Willens vorher kund gemacht werden: so strahlt auch Gottes Weisheit viel wunderbarer hervor, wenn die Natur etwas Anderes bewirkt, die Vorsehung etwas Anderes hervorgehen läßt, als wenn jeder einzelnen natürlichen Form und Bewegung der Charakter der Vorsehung aufgedrückt wäre. So war dem Aristoteles, nachdem er die Natur mit Zwecken geschwängert und behauptet hatte, die Natur thue nichts zwecklos und erreiche immer ihre Absicht, wenn keine Hindernisse vorhanden seyen, die Gottheit entbehrlich. Dagegen wurden Demokrit und Epikur, solange sie ihre Atomen im Munde führten, von den feinen Denkenden geduldet, aber wenn sie behaupteten, durch das zufällige Zusammenstoßen derselben sey ohne einen Verstand die Form der Dinge entstanden, von allen ausgelacht. Die physischen Ursachen führen also so wenig die Menschen von Gott und Vorsehung ab, daß vielmehr diejenigen Philosophen, welche sich mit Erforschung derselben beschäftiget haben, keinen andern Ausgang finden, als in Gott und Vorsehung ihre Speculation ruhen zu lassen [22]). Ein wenig Naturphilosophie kann die Menschen zum Atheismus hinneigen; aber eine tiefere Wissenschaft führt sie zur Religion zurück. Denn der menschliche Geist kann sich wohl bei der Betrachtung

22) *Baco* ibid. Adeo ut tantum absit, ut causae physicae homines a Deo et providentia abducant, ut contra potius philosophi illi, qui in iisdem eruendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperiant, nisi postremo ad Deum et providentiam confugiant.

tung getrennter mittelbarer Ursachen zuweilen befriedigen, ohne weiter vorzudringen; aber wenn er fortfährt die Kette der verknüpften und in Harmonie wirkenden Ursachen zu untersuchen, so wird er nothwendig zur Vorsehung und zur Gottheit hingewiesen [23]). Es scheint, als habe Baco schon damals Widerspruch gegen diese Verweisung der Teleologie aus der Physik erfahren oder doch geahndet, daß er in folgenden Zeiten deswegen als ein Feind der Religion, als Vorläufer und Begünstiger der Gottesleugnung hart angeklagt werden würde [24]). So sehr diese Beschuldigungen der religiösen Denkart des Baco Unrecht thaten, so hatte er es doch darin versehen, daß er die Endursachen als Ansichten des menschlichen Geistes betrachtete, ohne den gesetzmäßigen Grund derselben nachzuweisen, wodurch der Gebrauch derselben als willkürlich und grundlos erscheinen mußte. Auf jeden Fall hat Baco einen wichtigen Gegenstand nur erst in Anregung gebracht, und die abweichenden Ansichten der berühmtesten Philosophen und ihre Streitigkeiten darüber konnten erst eine gründlichere Erörterung herbeiführen.

Noch einen wichtigen Dienst erwies Baco der Naturwissenschaft durch die Bestreitung des Aberglaubens jeder Art, weil er gleich schlafmachenden Arzneien den Verstand einschläfert, und in allerlei Träume einwiegt, daß er sich von verborgenen und erdichteten Kräften, von dem Einfluß des Himmels und von den Einwirkungen der Geister Wirkungen verspricht, welche in Naturkräf-

ten,

23) *Baco Sermones fideles* de atheismo.

24) *Sam. Parker* disputationes de Deo Diss. III. Sect. XVI. p. 282 seq. *Cudworth Systema intellectuale* c. V. Sect. 1. §. 59.

ten nicht gegründet sind, oder denselben gar widersprechen, und darüber die Erforschung und Anwendung sicherer Naturkräfte versäumet. Nur in dieser Hinsicht verwarf er die Magie, die Astrologie, die Alchemie, die Chiromantie u. s. w. forderte aber auch zugleich auf, das Wahre und Gegründete, was etwa in denselben noch gefunden werde, abzusondern von dem Eingebildeten und Chimärischen und es durch fortgesetzte Beobachtung zu läutern [25]). So nahm er noch eine Art von Divinationsvermögen der Seele an, indem sie entweder durch strengere Absonderung von dem Körper, durch eigne Kraft die Zukunft vorher sehe, wie in gewissen Träumen, in der Extase, in dem Todeskampfe, oder durch besondere geistige Einflüsse von Außen Offenbarungen von der Zukunft erhalte [26]).

So reinigte Baco den Boden der Naturwissenschaft von dem Unkraute, das darauf hervorgewachsen war, bestimmte die Grenzen, zeigte die Quelle und lehrte die Methode. Die letzte bezog sich zwar zunächst nur auf die äußere

25) *Baco de augment. scient.* l. III. c. 5. Huius autem magiae naturalis, levis et degeneris, operatio super homines similis est soporiferis quibusdam medicamentis, quae somnum conciliant atque insuper inter dormiendum laeta et placentia somnia immittunt. Primo enim intellectum humanum in soporem coniicit canendo proprietates specificas et virtutes occultas et tamquam coelitus demissas et per traditionum susurros solummodo perdiscendas; unde homines ad veras caussas eruendas et indagandas non amplius excitantur et evigilant, sed in huiusmodi otiosis et credulis opinionibus acquiescunt; deinde vero innumera commenta grata et qualia quis optaret maxime, instar somniorum, insinuat.

26) *Baco de augment. scient.* l. IV. c. 3.

äußere körperliche Natur [27]); aber sie war von allgemeinem Gebrauche, wenn man auch hätte wünschen können, daß er die Inductionsmethode besonders auch auf die Eigenthümlichkeiten der geistigen Natur des Menschen möchte angewendet, die speciellen Regeln der psychologischen Beobachtung entwickelt, ihren großen Werth und ihre besondern Schwierigkeiten hervorgehoben haben. Indessen hatte er auch hier geweckt und mehrere nützliche Winke gegeben, welche jedoch zum Theil später, was auch sehr erklärlich ist, verstanden und benützt wurden. So gab schon noch während seines Lebens John Barclay in seinem icon animorum. London 1614 eine Specialpsychologie, welche Baco gewünscht hatte [28]), vielleicht nicht ohne seinen Einfluß. Offenbarer ist dieser Einfluß in dem Werke des Richard Cumberland de legibus naturae (London 1671), worin er nach dem Wunsche, doch nicht nach der Methode des Baco über das Entstehen sittlicher Begriffe und Gesetze Untersuchungen anstellte und durch das Interesse des Gegenstandes eine Reihe von Schriften veranlaßte, welche die Beobachtung dieser Seite des menschlichen Geistes immer besser in Gang brachten [29]). Dagegen wirkte Baco's Geist sichtbarer, kräftiger und schneller auf die Wissenschaften der äußeren Natur, weil schon vor ihm und gleichzeitig mit ihm mehrere große Männer auf die Beobachtung und Erforschung der äußeren Natur die Aufmerksamkeit gelenkt hatten. Die glücklichen Erfolge, welche die Bestrebungen des Kopernikus, Kepler und Galiläi hatten, mußten der Experimentirmethode zur großen Empfehlung gereichen. Baco hatte sie auf Regeln zurückgeführt, und in seinen Schriften theils einen

27) *Baco Organon.* l. II. §. 52.

28) *Baco de augmentis scient.* l. VII. c. 3.

29) *Cumberland de legibus naturae* Prolegomena §. 4.

nen großen Reichthum von Beobachtungen niedergelegt, theils eine Menge von Gegenständen nachgewiesen, welche die Aufmerksamkeit der Forscher verdienten, und sein Geist lebte und wirkte in der auf seine mittelbare Veranlassung gestifteten Londoner Gesellschaft der Wissenschaften fort, so daß die bedeutenden Fortschritte, welche alle Zweige der Naturwissenschaft bis auf die neuesten Zeiten herab in diesem gelehrten Verein machten, zum Theil auf seine Rechnung kommen.

Wenn wir aber das Organon als Grundlage der gesammten Philosophie betrachten, so erscheint diese Arbeit in einem andern Lichte. Er mußte einen eingeschränkten Begriff von der Philosophie als Wissenschaft, von ihrer Form, Inhalte und Umfange haben, wenn er das Organon der Physik auch zugleich als Grundlage der gesammten Philosophie betrachtet wissen wollte. Wie konnte er sich einbilden, daß alle zur Philosophie gehörigen Erkenntnisse, welche sich auf Gott, die Natur, den Menschen beziehen, die Natur und was über der Natur ist, die Naturnothwendigkeit und die Freiheit zum Gegenstande haben, aus einer einzigen Quelle, der Erfahrung geschöpft, und nur allein durch die Induction zu einem wissenschaftlichen Ganzen verknüpft werden können. Es war unstreitig hier ein Mangel an freier Reflexion und eine gewisse Einseitigkeit, welche Baco wohl selbst würde inne geworden seyn, wenn er an den letzten Theil seines großen Plans der Restauration wirklich Hand gelegt hätte. Er folgte darin sich selbst unbewußt dem Ansehen des Aristoteles, daß alle, auch wissenschaftliche Erkenntnisse empirischen Ursprungs sind, und wenn er auch nicht gerade zu über die Möglichkeit und Nothwendigkeit reiner Vernunfterkenntnisse absprach, so erklärte er sie doch, bis sie mit Evidenz nachgewiesen worden, für verdächtig, auf welche er daher keine Rücksicht zu nehmen habe. Die

Ver-

Vernunft war ihm blos ein logisches Vermögen des analytischen Denkens, welchem der Stoff gegeben seyn muß. Indessen konnte ihn schon selbst die Behauptung, die Zweckbetrachtung nehme die Vernunft nicht aus der Natur, sondern bringe sie vielmehr zu ihr hinzu, darauf führen, daß durch jene Behauptung das Vernunftvermögen noch nicht ganz erschöpft sey. Durch ein anderes Vorurtheil, welches die Offenbarung betraf, wurde dieser Denker ebenfalls in jener Voraussetzung bestärkt. Ungeachtet er Gott zum Gegenstande eines Haupttheils der Philosophie machte, so behauptete er doch, daß die Philosophie von Gott auf die Widerlegung der atheistischen Irrthümer und auf die Unterweisung in dem Entwurf des Naturgesetzes eingeschränkt [30]), und daß die Offenbarung die eigentliche Quelle der Theologie, der Religion und des Sittengesetzes sey, daß sich diese Erkenntniß nicht auf ein Wissen, sondern auf ein Glauben gründe. Denn so wie wir verbunden sind, dem göttlichen Gesetze zu gehorchen, wenn auch der Wille sich dagegen sträubt, so sind wir auch verpflichtet, dem Worte Gottes zu glauben, so sehr auch die Vernunft sich dagegen setzet. Wenn wir blos glauben, was unserer Vernunft angemessen ist, so richtet sich unser Beifallgeben nach den Sachen, nicht nach den Zeugen, welches wir doch selbst verdächtigen Zeugen nicht zu verweigern pflegen. Jener Glaube, welcher dem Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, betraf Dinge, welche Sarah — das Bild der natürlichen Vernunft — verlachte. Je mehr ein göttliches Geheimniß ungereimt und unglaublich ist, desto

30) *Baco de augment. scient.* l. III. c. 2. huius scientiae limites ita vere signantur, ut ad atheismum confutandum et convincendum et ad legem naturae informandam se extendant, ad religionem autem adstruendam non proferantur.

sto mehr Ehre erweisen wir Gott durch das Fürwahrhalten, desto glänzender ist der Sieg des Glaubens. Das Glauben ist, richtig erwogen, nach unserm gegenwärtigen Standpuncte etwas Würdigeres als das Wissen. Denn bei diesem wird der menschliche Geist von dem Sinne und den materiellen Dingen, bei dem Glauben aber wird die Seele von der Seele, die ein würdigeres Agens ist, afficirt. Die Theologie wird also nicht aus dem Lichte der Vernunft, nicht aus den Aussprüchen der Vernunft, sondern aus Gottes Wort und Aussagen geschöpft. Dieses gilt auch selbst von der vollkommenern Auslegung des Sittengesetzes, denn die Vorschriften: liebet eure Feinde, thut wohl denen die euch hassen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel seyd, der über Gerechte und Ungerechte regnen läßt, übersteigen das Licht der Natur und lassen eine höhere Stimme als des Menschen vernehmen [31]). Gleichwohl hat auch der Mensch einige Begriffe von Tugend und Laster, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Gutem und Bösem, aus dem natürlichen Lichte, welches von doppelter Art ist; denn eines Theils entspringt es aus dem Sinne durch Induction und Schlüs-

31) *Baco de augment. scient.* l. IX. c. 1. Quare sicut legi divinae obedire tenemur, licet reluctetur voluntas, ita verbo Dei fidem habere, licet reluctetur ratio. Etenim si ea duntaxat credamus, quae sunt rationi nostrae consentanea, rebus assentimur, non auctori, quod etiam suspectae fidei testibus praestare solemus. At fides illa, quae Abrahamo imputabatur ad iustitiam, de huiusmodi re extitit, quam irrisui habebat Sarah, quae in hac parte imago quaedam erat *rationis naturalis*. *Quanto igitur mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris Deo, et fit victoria fidei nobilior.* Quare, nec illud dubitandum, magnam partem *legis moralis* sublimiorem esse, quam quo lumen naturae ascendere possit.

Schlüsse nach den Gesetzen des Himmels und der Erde; andern Theils strahlt es die menschliche Seele nach einem innern Instinct, nach dem Gesetz des Gewissens an, welches Gesetz ein Funken und ein Rest der vorigen und ursprünglichen Reinheit ist. In Rücksicht auf das letztere ist die Seele besonders einiges Lichtes zur Erkenntniß und Unterscheidung der Vollkommenheit des Sittengesetzes fähig; jedoch ist es nicht ganz helle, und dienet daher mehr zur Widerlegung der Fehler als zur vollständigen Belehrung von den Pflichten [32]). Es ist gleichwohl ein weit ausgebreiteter Gebrauch der Vernunft in den geistigen Dingen erlaubt, der theils sich auf die Erklärung der göttlichen Urkunden bezieht, theils in der Ableitung von Folgesätzen aus ihren Belehrungen besteht [33]). So ordnete Baco die Vernunft der Offenbarung unter, verstattete nur einen mittelbaren und secundären Gebrauch derselben in den zur Religion gehörigen Dogmen und Vorschriften, und entzog dadurch der Vernunft die ansehnlichste und wichtigste Provinz ihres Gebiets, die Moral, größten

32) *Baco* ibid. Notandum tamen, *lumen naturae* duplici significatione accipi. Primo quatenus oritur ex sensu, inductione, ratione, argumentis *secundum leges coeli et terrae*. Secundo, quatenus animae humanae interno affulget instinctu secundum *legem conscientiae*, quae scintilla quaedam est et tanquam reliquiae pristinae et primitivae puritatis. In quo posteriore sensu praecipue particeps est anima lucis nonnullaé ad perfectionem intuendam et discernendam *legis moralis;* quae tamen lux non prorsus clara sit, sed eiusmodi, ut potius vitia quadantenus redarguat, quam de officiis plene informet.

33) *Baco* ibid. Humanae rationis usus in rebus ad religionem spectantibus duplex est; alter in *explicatione mysterii;* alter in *illationibus*, quae inde deducuntur.

antheils, weil er ihr nur die zweite Stimme ließ, welche erst durch göttliche Belehrung Sanction erhielt. Natürlich konnte nun der ganze Umfang und Geist der Philosophie nicht vollständig und richtig erwogen und geschätzt werden.

Die Induction, welche Baco so sehr empfahl, war für die Naturwissenschaft passend und für ihre Fortschritte wohlthätig, auch anwendbar in den anthropologisch-philosophischen Wissenschaften. Er bewies aber nicht wenig Einseitigkeit in der Ueberschätzung ihres Werths und der Herabsetzung der syllogistischen Schlußform, wie, überhaupt in dem Verhältniß, welches er zwischen der Schullogik und der neuen, von ihm benannten Logik festsetzte, zu wenig eindringenden Geist. Er setzte den ganzen Werth der Logik in die Erfindung neuer Wahrheiten; weil dieses die alte nicht leistete, so setzte er an ihre Stelle die neue, die sich einzig und allein mit der Induction beschäftigte. Man erfindet entweder Künste und Wissenschaften, oder Beweisgründe (argumenta). Die Wissenschaft, welche sich mit Erfindung der Künste und Wissenschaften beschäftiget, ist die neue Logik, deren Methode die Induction ist; die Erfindungskunst der Beweisgründe ist die alte Logik, oder ein Theil derselben, die Topik, welche es mit Syllogismen, d. i. Zurückführung der Sätze durch Mittelbegriffe auf Grundsätze, die für wahr gehalten werden und angenommen sind, zu thun hat. Diese alte Logik läßt er nur in den populären Wissenschaften, als Ethik, Politik, Gesetzgebungswissenschaft, und auch in der Theologie, in so fern sich darin Gott zur gemeinen Fassungskraft der Menschen herabgelassen hat, gelten, nicht aber in der Physik, welche der Induction durchaus sich bedienen müsse, sowohl zur Erfindung der beson-

besondern Sätze, als der Axiome [34]). Es lieget darin allerdings etwas Wahres und eine richtige Ansicht von der Beschaffenheit der damaligen Logik, aber nicht weniger auch eine Beschränktheit, daß er sich nicht zu einem umfassenderen Begriff von dem, was Logik ist und seyn kann, erhob, und daß er die Beweiskraft der logischen Formen nicht von den Wortformen absondern, sie nicht in der Organisation des Denkvermögens selbst aufsuchen konnte. Der scharfe Gegensatz zwischen der Induction und dem Syllogismus ist nicht weniger einseitig, da die Induction selbst eine Art von Schluß ist und auf Syllogismen beruhet. Und hätte er nicht diese Denkform für eben so unzureichend halten müssen, um den Bau einer Wissenschaft zu vollenden, da ja die Kunst durch Beobachtungen und Versuche der Natur Antworten abzulocken eine höhere Kunst, der Natur verständige Fragen vorzulegen, und ein Vorbild von Wissenschaft voraussetzt, welches durch die Erfahrung nicht gewonnen werden kann? Diesem Gedanken war Baco einmal sehr nahe [35]), aber

34) *Baco de augment. scient.* l. V. c. 2. Haec autem sive inveniendi sive probandi forma (per syllogismum) in scientiis popularibus (veluti ethicis, politicis, legibus et hujusmodi) locum habet; imo et de theologicis, quandoquidem Deo pro bonitate sua placuerit captui humano se accommodare, at in *physicis*, ubi natura opere, non adversarius argumento constringendus est, elabitur plane veritas e manibus, propter longe majorem naturalium operationum, quam verborum subtilitatem, adeo ut succumbente syllogismo, *inductionis* (verae scilicet et emendatae) officio ubique opus sit, tam ad principia magis generalia, quam ad propositiones inferiores.

35) *Baco de augment. scient.* l. V. c. 3. Illud tamen obiter monendum videtur, Topicam istam non tantum in argumentationibus, ubi cum aliis manum conserimus, verum et in meditationibus, cum quid nobiscum ipsi commentamur aut revolvimus, valere. Imo neque solum-

aber er verfolgte ihn nicht weiter, sondern nahm ihn auch oft wieder zurück, indem er nicht allein in dem Organon, als dem spätern Werke, sondern auch in demselben behauptete, die Induction sey die einzige und für die Philosophie hinreichende Methode und diese, unter dem Namen der Auslegung der Natur, der ältern, die er Anticipation nannte, schnurgerade entgegensetzte.

Baco hatte überhaupt den Grund seines neuen Gebäudes noch nicht tief genug gelegt, und gehet von Voraussetzungen aus, welche noch ganz andere und schwierigere Untersuchungen erfoderten. Er stützt die ganze Philosophie und Wissenschaft auf die Kunst Erfahrungen durch Beobachtung und Versuche zu machen; allein die wichtigen Fragen: was ist Erfahrung, wie entsteht sie, welches sind ihre Bedingungen, was ist Wissenschaft überhaupt und was erfodert sie? was ist Philosophie und welches ist ihr unterscheidender Charakter, ihr Umfang und ihre Grenze? übergehet er mit Stillschweigen. Er huldiget dem Empirismus und setzt doch zuweilen etwas Ursprüngliches in der Erkenntniß voraus, läßt wenigstens die Annah-

summodo in hoc sitam esse, ut inde fiat suggestio aut admonitio, quid *affirmare* aut *asserere*, verum etiam quid *inquirere* aut *interrogare* debeamus. At prudens *interrogatio* quasi dimidium scientiae. Recte siquidem Plato: qui aliquid quaerit, id ipsum, quod quaerit, generali quadam notione comprehendit, aliter qui fieri potest, ut illud, cum fuerit inventum, agnoscat? Idcirco quo amplior et certior fuerit *anticipatio* nostra, eo magis directa et compendiosa erit investigatio. Iidem igitur illi loci, qui ad intellectus nostri sinus intra nos excutiendos et congestam illic scientiam depromendam conducent, etiam ad scientiam extrinsecus hauriendam iuvabunt.

nahme von gewissen Formen und Gesetzen des menschlichen Geistes als möglich dahingestellt seyn. Er erkannte, daß die Speculation in der Metaphysik zu weit gegangen und die Grenzen des Wissens überschritten habe, und er schärft Vorsicht gegen solche Verirrungen ein. Aber welches sind diese Grenzen und wie werden sie ohne willkürliche Anmaßung gefunden und bestimmt. Er verweiset die Beziehung auf Zwecke der Natur in die Metaphysik und betrachtet sie als dem menschlichen Geiste eigenthümliche Ansichten, ohne sich weiter in eine Untersuchung ihres Grundes einzulassen. Ueberhaupt scheint er in Ansehung des Begriffs von der Vernunft schwankend geblieben zu seyn, und wenn er gleich dieselbe größtentheils nur als logisches Schlußvermögen nimmt, doch zuweilen Vernunfterkenntnisse nicht blos der Form nach zu ahnden. Wie unbestimmt ist nicht das, was er über das Gesetz des Gewissens als ein inneres, doch nicht ganz klares Licht sagt? Und wie viele wichtige Untersuchungen sind nicht in dem von ihm angenommenen Verhältniß zwischen Vernunft und offenbarter Theologie, zwischen dem Wissen und Glauben, übergangen?

Ungeachtet aller dieser Mängel hat Bacos Geist ungemein wohlthätig zur bessern Cultur nicht allein der Physik, sondern auch der Philosophie auf eine lange Zeit hindurch gewirket. Er gab kein System der Philosophie, sondern nur Umrisse, Winke, Fingerzeige von dem, was zu thun und wie es vorzunehmen sey, welche neben manchem Falschen, Einseitigen und Oberflächlichen doch weit mehr treffliche gediegene, reife Gedanken und Urtheile enthielten oder doch den menschlichen Geist darauf leiteten. Er strebte nach etwas Bessern und Haltbarern, als die Schulphilosophie seiner Zeit geben konnte, er ahndete, daß der Grund tiefer gelegt und vor allem der menschliche Geist erforscht werden müsse. Er setzte sich

mit

mit wirksamen Erfolg der dürren Scholastik, dem leeren Begriffsspiel entgegen und suchte dem wissenschaftlichen Gebäude eine festere Grundlage durch sorgfältige Anschließung an die Natur zu geben. Sein Grundriß der Wissenschaften, so unvollkommen er auch immer seyn mochte, wies auf die gemeinschaftliche Quelle und gegenseitige Verbindung derselben und auf manches noch nicht entdeckte, oder nicht gehörig angebaute Land auf diesem Boden hin; sein Organon gab eine treffliche Methode zur fruchtbaren Beobachtung der Natur und das erste Buch desselben enthielt Wahrheiten, welche von jedem nach Wahrheit forschenden Denker wohl zu beherzigen sind, wohin besonders seine vortreffliche Darstellung der Vorurtheile, welche die Erforschung der Wahrheit erschweren oder hindern, gehört. Beide Bücher sind ein schätzenswerther Beitrag zur angewandten Logik, sowohl in ihrem allgemeinen als besondern Theile. Seine Einseitigkeit wird durch eine Menge trefflicher Gedanken und durch die Andeutung so vieler noch nicht gehörig untersuchten Gegenstände und durch die heuristische Tendenz seines Geistes aufgewogen.

Sein Einfluß auf die Verdrängung des Schlendrians in der Philosophie, zur Zerstörung des schädlichen Auctoritätsglaubens, der die Vernunft in Passivität setzt, zur Belebung des Untersuchungsgeistes ist sehr groß gewesen. Sein Name glänzt zwar nicht unter denen, welche durch große Entdeckungen sich unsterblich gemacht, oder ihren Ruhm der Bewunderung eines neuen blendenden Systems verdanken. Dagegen hat er sich in den Annalen der neueuropäischen wissenschaftlichen Cultur ein zwar weniger glänzendes, aber dagegen auch dauerhafteres Verdienst erworben, daß er das Bedürfniß einer gänzlichen Reform einleuchtend gemacht und den Weg dazu gezeigt, gebahnet und dem ganzen wissenschaft-

lichen Streben eine neue Richtung gegeben hat. Sein Einfluß ist freilich von anderer Art als die systematischen Philosophen haben, welche durch die Menge von Anhängern, Nachfolgern und Nachbetern bald ein großes Geräusch machen. Baco wirkte dagegen unmerklicher, aber auf eine längere Dauer. Er wurde von vielen gelobt und geachtet, seine geistreichen Schriften gelesen und studirt; man suchte in ihnen nicht sowohl Kenntnisse und ein System, als Anweisungen auf dem Wege, der zur Erkenntniß, zur Wissenschaft und zur Anwendung im wirklichen Leben führt. So gab er zuerst und vorzüglich in seinem Vaterlande, nachher aber auch in andern Ländern fortdauernd einen neuen Anstoß und besondere Richtung, wie besonders in der Reihe von Schriften der englischen Moralisten und Philosophen hervorleuchtet, welche der Wissenschaft durch Beobachtungen über den Menschen als denkendes und wollendes Wesen einen bedeutenden Gewinn gebracht haben.

Mehrere Zeitgenossen des Baco in England und Frankreich, welche auch größtentheils seine Freunde waren, beförderten die Ausbreitung und die Hochschätzung der empirischen Ansichten in der Philosophie. Sie stimmten zwar nicht in allen Rücksichten mit dem Baco überein und waren in Ansehung ihres geistigen Charakters, ihrer Denkart und Wirkungsweise sehr verschieden; aber die Ueberzeugung von der Untauglichkeit der Schulphilosophie und von der Nothwendigkeit einer totalen Reform der Wissenschaften und insbesondere der Philosophie knüpfte dennoch ein gemeinschaftliches Band unter ihnen. Unter diesen stehen Hobbes in England und Gassendi in Frankreich oben an; beide huldigten dem Empirismus, ohne demselben eine festere Grundlage zu geben, befestigten aber das Ansehen desselben, theils durch ihren Namen, den sie sich erworben hatten, theils durch ihre obgleich

gleich ziemlich abweichenden Systeme, welche sie darauf gegründet hatten. Wir können diesen beiden ausgezeichneten Männern noch den Lord Herbert beigesellen, der zwar in vielen Rücksichten ihnen nachsteht, auch nicht denselben Einfluß auf das Philosophiren erlangt hat, aber doch eine Ansicht von gewissen angebornen Erkenntnissen aufstellte, welche obgleich den Ueberzeugungen jener Denker in vielen Puncten entgegengesetzt, doch auf eine andere Weise und von einer andern Seite den Empirismus beförderte.

Thomas Hobbes war 1588 zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton geboren [36]). Sein Vater war daselbst Pfarrer. Die zu frühzeitige Niederkunft seiner Mutter, veranlaßt durch den Schrecken, welchen die Annäherung der unüberwindlichen Flotte verbreitete, war seiner Lebenskraft nicht im geringsten nachtheilig geworden. Als Knabe äußerte er einen lebendigen Geist und erlernte die

36) Die Hauptquelle für sein Leben ist: Thomae Hobbes, Angli Malmesburiensis, philosophi, vita. Caropoli 1681. 12. Der Verfasser ist John Aubry (Albericus), ein vertrauter Freund des Hobbes. Richard Blackburn übersetzte diese Lebensbeschreibung ins Lateinische, nicht Radulph Bathurst, wie so viele aus Irrthum geglaubt haben. Acta Eruditorum 1722, p. 551. J. Chr. Colerus Analecta ad Struvii notit. rei liter. p. 173. Der Herausgeber Radulph Bathurst erhielt die Materialien von John Aubry. Angehängt ist die Selbstbiographie des Hobbes in Versen vom Jahr 1672, welche in einer englischen Uebersetzung das Jahr vorher erschienen war. The life of Mr. Th. Hobbes of Malmesbury, written by himself in a latin poem and now translated into english. London, 1680. fol. Bayle und Chaufepié haben diese Quelle benutzt, der zweite noch außerdem *White Kennet* Funeral Sermon on William Duke of Devonshire with Memoirs of the Family of Cavendish. London, 1708. fol.

die Anfangsgründe der lateinischen und griechischen Sprache mit großer Leichtigkeit. In Oxford studirte er die Aristotelische Logik und Physik; wurde darauf in seinem neunzehnten Jahre dem Baronet Wilhelm Cavendish, nachherigem Grafen von Devonshire, zum Führer seines Sohnes empfohlen, welchen er auch auf seinen Reisen durch Frankreich und Italien begleitete. Hier lernte er die französische und italienische Sprache, bemerkte aber, daß seine Kenntniß des Lateinischen und Griechischen sehr abgenommen hatte. In dem Umgange mit den Gelehrten dieser Länder wurde er zu seinem großen Befremden gewahr, daß die Philosophie und die Logik, in welcher er große Fortschritte glaubte gemacht zu haben, ganz veraltet werde, und ein fortgesetztes Nachdenken nach seiner Rückkehr in sein Vaterland überzeugte ihn, daß sie auch keiner Achtung werth war, daß die Logik und Metaphysik ein Gewebe von Spitzfindigkeiten sey, die keinen andern Nutzen haben, als die Zanklust rüstiger Sophisten zu befriedigen; daß die Ethik mehr auf die Meinungen des Volks und die Mittelmäßigkeit einer eingebildeten Tugend, als auf Wahrheit, und die Physik der Schulen auf Vernünfteleien aber nicht auf richtige Versuche sich gründe. Er nahm sich nun vor, eine neue Philosophie aufzustellen, welche Wahrheit und Brauchbarkeit für die Welt vereinigte und darum auch Achtung in der Welt fodern und erlangen könnte [37]). Es ist nicht wahrscheinlich,

37) *Vita Hobbesii.* p. 20. Reversus itaque cum iam Cavendisianae gentis munificentia tempus atque otium ipsi suppeteret priora studia respiciendi, magno literaturae Academicae fastidio affici coepit, utpote quam affectata ambitione efformatam ac veluti personatam iudicavit, nec apud prudentes adeo in pretio habitam, nec ad vitae civilis usus, ut specie prae se ferret, comparatam vidit. Non placuerunt illi Logicae illae Metaphysicaeque argutiae, tanquam parum in se bonae frugis habentes et foven-

lich, daß er schon damals einen bestimmten Plan dieser neuen Philosophie und eine deutliche Idee von einer bessern Art zu philosophiren gefaßt hatte, als er sich vornahm einen Versuch der Art zu machen, da er späterhin zufällig und nach und nach sich dieselbe bildete. Einstweilen nahm er nur die Lectüre der griechischen und lateinischen Philosophen, Dichter und Geschichtschreiber wieder vor, unter denen ihm Homer und Thucydides am meisten gefielen. Eine Uebersetzung des letztern sollte seinen Landsleuten in der Geschichte Athens die bösen Folgen einer demokratischen Verfassung zeigen und in dem Anfange der politischen Gährungen zur Warnung dienen. Nach dem Tode des Grafen von Devonshire 1626 und seines ältesten Sohnes 1629, den Hobbes gebildet hatte, machte er 1629 zum zweiten Male zu seiner Zerstreuung in Begleitung eines Clifton eine Reise nach Frankreich. Während dieser Reise las er Euclidis Elemente, ein Buch, das ihn nicht sowohl des Inhalts als der Form wegen erstaunlich interessirte. Die Deutlichkeit, die Gewißheit, die ununterbrochene Kette von Schlüssen, die zur Einsicht führt, gefiel ihm außerordentlich. — Er schrieb dieser Methode das bessere Schicksal zu, welches die Mathematik von jeher vor der Philosophie voraus gehabt hat, und er beschloß sich in Zukunft derselben in andern Wissenschaften, vorzüglich in der Philosophie zu bedienen, als dem

fovendis solum, clamosis sophistarum contentionibus natae. Ethicam autem tamquam vulgi potius opinionibus et imaginariae virtutis mediocritati quam veritati innixam, et Physicam, quae in scholis docetur quaeque sola pene Aristotelica est, tanquam nimis umbraticam et potius super ingeniorum technis, quam experimentis naturae fundatam contempsit. Aliam itaque philosophandi rationem sibi ineundam ratus, lectioni veterum Philosophorum, Poetarum, Historicorum tum e Graecis tum Latinis diligenter incubuit et ex eorum thesauris, quid ad suos usus faceret, accurate deprompsit.

dem einzigen Mittel, auch diese zu demselben Grade von Gewißheit zu bringen. Jetzt hatte er die Form seiner Philosophie gefunden [38]). Als er 1631 wieder die Stelle eines Erziehers des jüngern Grafen von Devonshire angenommen hatte, so machte er mit diesem 1634 abermals eine Reise nach Frankreich und Italien, welche theils durch die Bekanntschaft mit Gassendi, Mersenne und Galilei, theils durch die Erregung seines Interesses für die Physik wichtig wurde. Er faßte die ganze äußere Welt unter dem Begriff von Bewegung auf, erblickte in dieser das Reale der ganzen Natur und alles Mannigfaltige derselben schien ihm nur Modification und Erzeugniß der Bewegung und das Gesetz derselben der Schlüssel zur Aufklärung der gesammten Natur zu seyn. Mit diesen Ansichten trug er sich beständig herum und freute sich, daß sie den Beifall des Mersenne erhielten. Späterhin wendete er seinen Blick auch auf das Innere des Menschen, auf seine Empfindungen, Vorstellungen, Begehrungen, welche zuletzt ebenfalls von Bewegung abzuhängen schienen, so wie auf seine Verhältnisse als Bürger. So hatte er den Umfang und den Inhalt seiner Philosophie bestimmt [39]). Als er 1637 wieder

38) *Vita Hobbesii.* p. 3. 24.

39) *Vita Hobbesii.* p. 119.

Ast ego perpetuo naturam cogito rerum,
 Seu rate, seu curru, sive ferebar equo.
Et mihi visa quidem est tota res unica mundo
 Vera, licet multis falsificata modis.
Unica vera quidem, sed quae sit basis earum
 Rerum, quas falso dicimus esse aliquid,
Qualia somnus habet fugitiva et qualia vitris
 Arbitrio possum multiplicare meo:
Phantasia, nostri soboles cerebri, nihil extra:
 Partibus internis nil nisi motus inest.

Hinc

der in sein Vaterland zurückgekehrt war, dachte er an die Ausführung seines Systems. Indessen nahmen die Bewegungen der nicht königlich gesinnten Partei überhand und die Vorspiele des unseligen bürgerlichen Krieges wurden unverkennbar. Hobbes, welcher von Natur furchtsam war, die Ruhe liebte und die Volksregierung haßte, begab sich wieder 1640 nach Paris, wo er mit seinen Freunden, zu denen jetzt noch durch Mersennes Vermittelung Descartes kam, angenehm lebte und seinen philosophischen Untersuchungen ungestört nachhängen konnte. Dazu kam noch der Unterricht, den er dem Prinzen von Wallis, welcher seiner Sicherheit wegen sich ebenfalls in Paris aufhielt, in der Philosophie und Mathematik ertheilte. Er nahm in der Ferne warmen Antheil an den Begebenheiten und Schicksalen seines Vaterlandes, dessen Wohl er aus Grundsätzen nur allein in einer uneingeschränkten monarchischen Regierung gegründet glaubte, und weil er nicht selbst mit auf dem Schauplatz erscheinen wollte, so suchte er durch Schriften die Grundsätze der Politik einleuchtend zu machen, und zum Frieden zu ermahnen. So wurde er zwar nicht von der Aus-

füh-

Hinc est, quod physicam quisquis vult discere, motus
Quid possit, debet perdidicisse prius.
Ergo materiae motusque arcana recludo
— — — — — —
Hic ego Mersennum novi, communico et illi
De rerum motu quae meditatus eram,
Is probat et multis commendat; tempore ab illo
Inter philosophos et numerabar ego.
In patriam rursus post menses octo reversus,
De connectendis cogito notitiis.
Motibus a variis feror ad rerum variarum
Dissimiles species materiaeque dolos,
Motusque internos hominum cordisque latebras,
Denique ad imperii iustitiaeque bona.
His ego me mersi studiis. Nam philosophandi
Corpus, homo, civis continet omne genus.

führung seines Systems abgehalten, aber doch durch die Zeitumstände bestimmt, die einzelnen Theile nicht in der natürlichen Ordnung auf einander folgen zu lassen. Hobbes gab nehmlich in den Jahren 1642 — 1652 bald nach einander seine Werke von dem Bürger, von der menschlichen Natur, von dem politischen Körper, den Leviathan während seines Aufenthalts in Paris heraus 40). Seit 1652 begab er sich wieder nach England, weil er durch seine Paradoxa über Kirche und Staatsgewalt in dem Leviathan sich bey der Hierarchie und der Hofparthei des Prinzen von Wallis, die ihn einer Hinneigung zu der Parthei des Cromwells beschuldigte, so allen Credit geschadet hatte, daß er sich in Frankreich nicht mehr für sicher hielt. Hier lebte er seit 1653 wieder in dem Hause des Grafen von Devonshire ruhig und ungestört in Ansehung seiner Person, ungeachtet der Menge von feindseligen Schriften und Brochüren gegen seine Schriften, in vertraulicher Verbindung mit Harvey, Selden, Cowley und andern. Jetzt erschien der erste Abschnitt seines philosophischen Lehrbegriffs von [illegible] dem

[illegible]

40) Elementa philosophica de cive. Paris, 1642. 4. Amsterdam, 1647. 12. 1668. 4. ins Englische übersetzt 1651. 8. und ins Französische von Sorbiere. Amsterdam, 1649. 8. Humane nature or the fundamental Elements of Policy. London, 1650. 12. Die Dedication an den Graf von Newcastle ist schon 1640 datirt. De Corpore politico or the Elements of Law moral and political. London, 1650. 12. französische Uebersetzung, Amsterdam, 1650. 12. Diese beiden Schriften nebst seiner Abhandlung über Freiheit und Nothwendigkeit erschienen zusammen unter dem Titel: *Hobbes Tripos in three Discourses*. 3. Ausg. London, 1684. 8. Leviathan or the matter, form and authority of Government. London, 1651. Fol. Lateinische Uebersetzung. Amsterdam, 1668. 4. Appendix ad Leviathanem. Amsterd. 1668. 4. Leviathan oder der kirchliche und bürgerliche Staat. Halle, 1794. 2 B. 8.

dem Körper, und dann der zweite von dem Menschen nebst seiner polemischen Abhandlung von der Freiheit [41]). In den letzten Jahren seines Lebens beschäftigten ihn am meisten mathematische und physische Gegenstände, über welche er in Streitigkeiten mit dem berühmten Wallis und Andern verwickelt wurde, denen nur sein Tod ein Ende machte. Die Uebersetzung des Homers und die Geschichte des Bürgerkrieges in England waren seine letzten Arbeiten. Er starb in dem ein und neunzigsten Jahre seines Alters 1679 den 4. December.

Hobbes hatte, als er starb, einen hohen Grad von Ruhm und Ansehen in dem In- und Auslande erlangt. Denn obgleich seine Philosophie wenig Anhänger fand, so machte sie doch großes Aufsehen, und veranlaßte eine große Menge von Streitschriften. Die bedeutendsten Selbstdenker waren entweder seine Freunde oder standen doch in freundschaftlichen Verhältnissen mit ihm, auch andere angesehene Personen schätzten ihn hoch, und selbst

seine

41) Elementorum philosophiae Sectio prima de corpore. London 1655 u. 1668. 8. englisch London 1656. De homine sive Elementorum philosophiae Sectio secunda. London 1658. 4. englisch und lateinisch. Amsterdam 1668. 4. Of Liberty and Necessity a Treatise. London 1654. 4. Dagegen erschien von John Bramhall, Bischof von Derry: Defence de la vraie liberté, contre toute nécessité antécédente et extérieure, en reponse à un livre de Mr. Th. Hobbes intitulé Traité de la Liberté et de la Necessité. London 1655. 8. Als Gegenschrift von Hobbes erschien: Quaestiones de libertate, necessitate et casu contra Doctorem Bramhallum. London 1656. in englischer Sprache. Litera ad Guilielmum Novi-Castri Ducem de controversia circa libertatem et necessitatem habita cum Benj. Laney, Episcopo Eliensi. London 1676. 12. The moral and political Works of Thomas Hobbes never before collected together. London 1757, Fol. Opera omnia. Amsterdam 1668. 4.

seine Gegner mußten doch seinem Talente und seinem persönlichen Charakter Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Zwar fehlte es nicht an Männern, welche gegen seine Lehre Abscheu äußerten, sie als Atheismus, als feindseliges Gewebe von Sophismen zur Untergrabung der Sittlichkeit und des Rechts haßten; allein ihr Haß schränkte sich größtentheils auf das System ein und ging nicht auf die Person über [42]). Er besaß einen scharfen durchdringenden, aber einseitigen Verstand, der mit gewisser Originalität in der Richtung, welche er einmal empfangen oder gewählt hatte, mit Festigkeit seinen Weg fortsetzte, aber es fehlte ihm an Tiefe, Freiheit und Gewandtheit des Geistes, die Grundansicht selbst durch unbefangene Reflexion zu prüfen. Er hatte sich vorgenommen, eine neue Philosophie aufzustellen, welche das Gegentheil der in den Schulen herrschenden seyn sollte, und strebte daher vorzüglich, ihr zwei Eigenschaften, wodurch sie sich auszeichnen konnte, nehmlich Gewißheit und Brauchbarkeit für die Welt zu geben. Das erste glaubte er durch die mathematische Form zu erreichen. Es war seinem Scharfsinne nicht entgangen, daß die Mathematik ein weit günstigeres Loos gehabt habe, als die Philosophie, wovon die durchgängige Einigkeit der Mathematiker ein augenscheinlicher Beweis war, und er suchte den Grund dieses Vorzuges theils in der Abgezogenheit

42) Am meisten wurde sein Leviathan angefochten, vorzüglich von Geistlichen und republicanisch gesinnten Politikern. Es blieb nicht bei Gegenschriften von Privatpersonen, sondern das Parlement ließ 1666, als eine Bill gegen Atheismus und Freigeisterey vorgeschlagen wurde, eine öffentliche Rüge gegen seinen Leviathan ergehen, die Universität zu Oxford verdammte durch einen Beschluß vom 21. Jul. 1683 den Leviathan und das Buch vom Bürger und verordnete, daß sie nebst andern dergleichen Schriften verbrannt werden sollten. (Chaufepié S. 140.

genheit der mathematischen Untersuchungen von dem Spiele menschlicher Leidenschaften, theils in der Methode [43]). Und darum suchte er durch die Einführung derselben Methode auch die Philosophie der Mathematik in der Gewißheit gleich zu stellen. Ebendasselbe glaubte er noch auf einem andern Wege zu erhalten, wenn er nämlich alle unnützen, eitlen Fragen und leeren Untersuchungen aus dem Gebiete der Philosophie verbannte. Dafür erkannte er aber die ganze Metaphysik und auch zum Theil die Logik, in wiefern sie wenigstens bisher hauptsächlich zum Behuf der metaphysischen und theologischen Speculationen war eingerichtet worden. Er betrachtete die Metaphysik als eine Art von Spukgeist, welcher nicht durch Exorcismus, sondern durch Aufklärung verbannt werden könne, nämlich durch die Einsicht, daß die Philosophie nicht mit dem Uebersinnlichen zu thun habe, sondern blos auf die Körperwelt eingeschränkt sey, daß alle Regeln der Religion oder der Gottesverehrung aus der heiligen Schrift und aus der höchsten gesetzgebenden Gewalt abgeleitet werden müssen. Nach dieser Beschränkung auf das Physische würde die Philosophie eine demonstrirbare Wissenschaft werden, welche eben so gewiß, einleuchtend und nützlich sey, als die Mathematik, und dann würde sie auch eben so sehr geachtet werden [44]) Die Beschränkung

43) *Vita Hobbesii* p. 21. 24. Hobbes Abhandlung von der menschlichen Natur. Dedication. From the principal parts of Nature, Reeson and Passion, have proceeded two kinds of Learning, *Mathematical* and *Dogmatical*: the former is free from Controversy and Dispute, because it consists in comparing Figure and Motion only; in which things *Truth* and the *Interest of Men* oppose not each other: but in the other there is nothing undisputable, because it compares Men and medles with their Right and Profit; in which, as oft as Reason is against a Man, so oft will a Man be against Reason.

44) *Hobbes de corpore, epistola dedicatoria.* Contra hanc Empu-

kung der Philosophie auf ein kleineres Feld, die Abschneidung alles dessen, was für den Menschen das Höhere ist, die Aufnahme der Geometrie und Physik in das Gebiet der Philosophie, wodurch ihre Grenzen auf der Seite des Endlichen wieder in das Unbestimmte erweitert werden, die Ansicht, daß sie nichts anders als eine Art von Calcul und eine Construction eines physischen oder künstlichen Körpers, und deren Zweck unmittelbarer oder mittelbarer Vortheil für das physische Leben sey, das ist die Richtung, welche sein Geist mit Beharrlichkeit, Consequenz und Originalität fortsetzte, aber eben in dieser kräftigen Aeußerung seines innern Lebens eine unverkennbare Einseitigkeit bewies. Die Festigkeit, mit welcher er bei seinen Behauptungen beharrte, die Leichtigkeit, mit welcher er durch Einwürfe und Disputationen aus seiner Fassung gebracht wurde [45], die Eingenommenheit gegen ausgebreitete Lectüre, welche er

Empusam exorcismus (credo) melior excogitari non potest, quam ut religionis, id est, Dei honorandi colendique regulae, a legibus petendae, a philosophiae regulis, id est a privatorum hominum dogmatibus distinguantur, quaeque religionis sunt scripturae sacrae, quae philosophiae sunt, rationi naturali tribuantur. Quod certe factum erit, si philosophiae elementa seorsim vere et lucides, ut conor facere, tractavero. Itaque cum in sectione tertia regimen omne tam ecclesiasticum quam civile ad unum idemque imperium summum firmissimis rationibus, verbo divino non repugnante, revocaverim, aggredior nunc, fundamentis physicae veris clareque ordinatis *Empusam* istam *Metaphysicam*, non pugnando, sed diem inferendo, exterrere atque abigere. Confido enim in tribus libelli huius partibus prioribus, ex definitionibus; in quarta ex hypothesibus non absurdis omnia esse legitime demonstrata. P. 1. p. 4.

45) Chaufepié p. 141. Seine Freunde, welche Fremde bei ihm einführten, mußten deswegen ihnen das Versprechen abnehmen, daß sie nicht mit ihm disputiren, noch seine Behauptungen bestreiten wollten.

er als die Mutter der Unwissenheit betrachtete, da doch die größten Denker alle Geisteswerke am emsigsten studirten [46]); seine Ruhmbegierde und sein Stolz, indem er sich für den Vater der Moral, oder der Politik hielt, und darin eben seine beschränkte Kenntniß offenbarte [47]); sein Trotz und Eigendünkel, daß er in der Mathematik, trotz der gerühmten Einstimmigkeit, im Widerspruch mit allen Mathematikern, den Reformator dieser Wissenschaft machen wollte [48]); alles dieses beweiset, daß sein Streben nicht die Frucht einer allseitig gebildeten Vernunft und eines ganz reinen Interesses war; damit stimmt auch sein sittlicher Charakter überein, so weit er sich aus seinen äußeren Handlungen beurtheilen läßt. Er war zwar mäßig im Genusse, freigebig gegen Freunde und Arme, rechtlich und friedeliebend, wohlwollend gegen Freunde, dankbar gegen Wohlthaten, religiös in Beobachtung der äußern gottesdienstlichen Handlungen; allein man findet doch wenig Spuren einer sittlichen Kraft der Vernunft. Sein Hauptstreben ging auf angenehme Existenz, und darauf

46) *Vita Hobbesii* p. 85, 86. Quin et illud saepe dicere solitus est, quod si tantum libris incubuisset, quantum alii e literatis vulgo faciunt, eadem cum illis ignorantia laborasset.

47) *Hobbes de corpore* epist. dedicatoria. Physica ergo res novitia est. Sed philosophia civilis multo adhuc magis, ut quae antiquior non sit (dico lacessitus, utque sciant se parum profecisse obtrectatores mei) libro, quem de cive ipse scripsi.

48) *Vita Hobbesii* p. 25. Er sagt in seiner gegen Wallis gerichteten Schrift: de principiis et ratiocinatione Geometrarum. London 1766. In magno quidem periculo versari video existimationem meam, qui a Geometris fere omnibus dissentio, eorum enim, qui iisdem de rebus mecum aliquid ediderunt, aut solus insanio ego, aut solus non insanio, tertium non est, nisi quod dicat forte aliquis, insaniamus omnes.

darauf war auch Rechtlichkeit und Religion berechnet. Die Liebe zum Frieden gründete sich auf seine Selbstliebe; er schrieb zwar zur Erhaltung desselben, war aber sonst ein müßiger Zuschauer der kämpfenden Parteien in seinem Vaterlande, und that nicht das geringste, um der Partei, bei welcher er das Recht glaubte, den Sieg zu verschaffen, sondern verließ aus Furchtsamkeit und für seine eigne Sicherheit bedacht am ersten England. Dieselbe Maxime führte ihn auch wieder nach England zurück, wo er sich stillschweigend dem Usurpator unterwarf. Furchtsamkeit, Sorge für eigene Sicherheit und Bequemlichkeit, das scheint das Princip aller seiner Handlungen gewesen zu seyn, zumal da auch in seinem Systeme sich nichts Höheres offenbaret.

Die Philosophie ist nach Hobbes die durch richtiges Denken erlangte Erkenntniß der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren vorgestellten Ursachen und der möglichen Ursachen aus den erkannten Wirkungen [49]). Philosophie ist nicht Anschauung und das Behalten derselben (Gedächtniß), obgleich beide Erkenntnisse sind, weil sie von der Natur gegeben, nicht durch Denken erworben werden. Klugheit, oder die Erwartung ähnlicher Erfahrungen so wie jede Art der Geschichte, jede aus Offenbarung entspringende Erkenntniß ist aus demselben Grunde von der Philosophie ausgeschlossen. Die Philosophie erfodert ihrer Form nach Denken, welches nichts anderes ist, als ein Rechnen, d. i. Addiren, d. h. die Summe mehrerer gleichzeitig hinzugesetzten Dinge,

49) *Hobbes de corpore* p. 2. Philosophia est effectuum sive phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus et rursus generationum quae esse possunt ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio.

ge, und Subtrahiren, d. h. den Rest, wenn eines von dem andern weggenommen worden, erkennen. Das Rechnen schränkt sich nicht auf Zahlen ein; man kann auch Grösse zur Grösse, Körper zu Körper, Bewegung zu Bewegung, Zeit zu Zeit, Handlung zu Handlung, Begriff zu Begriff, Stoff zu Stoff hinzusetzen und wieder abziehen. Wer etwas in der Ferne siehet ohne es zu unterscheiden, nachher in geringerer Entfernung die Bewegung und in grösserer Nähe die Menschengestalt und Stimme wahrnimmt, der setzt nach und nach die Vorstellungen, Körper, belebt, vernünftig zusammen, was man mit einem Worte Mensch nennet; er denket oder rechnet [50]. Der Inhalt der Philosophie ist die Erkenntniß der Wirkung aus den Ursachen, z. B. man erkennt die Cirkelfigur mit ihren Eigenschaften aus der Entstehung derselben, indem ein Körper sich so herum beweget, daß das eine Ende unbeweglich bleibt, und der Ursachen, wenigstens der möglichen aus den Wirkungen, z. B. aus der Eigenschaft des Cirkels läßt sich leicht erkennen, daß, wenn ein Körper so herumgedreht wird, eine Kreisfigur entstehet. Das Object der Philosophie ist jeder Körper, oder dasjenige, was sich zusammensetzen und auflösen, aus dem sich ein Entstehen vorstellen läßt. Daher ist aus der Philosophie die Theologie, als die Wissenschaft von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, des Ewigen, Unerzeugten, Unbegreiflichen, und die Lehre von den Engeln ausgeschlossen [51]. Die Philosophie

50) *Hobbes* Ibid. Per ratiocinationem autem intelligo computationem. Computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta cognoscere residuum. Ratiocinari igitur idem est quod *addere* et *subtrahere*. Recidit igitur ratiocinatio omnis ad duas operationes animi, *additionem* et *subtractionem*.

51) *Hobbes* p. 6. Subjectum philosophiae, sive materia, circa

sophie hat zwei Haupttheile. Denn es gibt zwei Hauptarten von Körpern, die sehr von einander verschieden sind. Eine Art hat die Natur zusammengefügt, die andere der menschliche Wille durch Verträge. Jenes ist der natürliche Körper, dieses der Staat. Hieraus entspringen also zwei Theile der Philosophie, die Naturphilosophie (philosophia naturalis) und die Politik (phil. civilis). Da aber die Eigenthümlichkeiten der Staaten nicht ohne Kenntniß der Gemüther, Affecten und Sitten der Menschen erkannt werden können, so theilt sich die Politik wieder in die Ethik, welche von den Gemüthern und Sitten, und in die Politik schlechthin, welche von den Pflichten der Bürger handelt.

Man siehet aus diesen Gedanken über Philosophie überhaupt, wie einseitig und übereilt Hobbes in diesem wichtigen Gegenstande zu Werke gegangen ist. Er faßt einige noch unbestimmte Merkmale von Erkenntniß und Wissenschaft auf, und leitet daraus die eigenthümlichen und unterscheidenden Merkmale der Philosophie ab. Das Erkennen hatte er noch lange nicht genug nach seinen Bedingungen und Arten erforscht, denn sonst würde er nicht Erkenntnisse, die von der Natur gegeben werden, behauptet haben. Das Erkenntnißvermögen selbst und die Gesetzmäßigkeit blieb dabei im Dunkeln. Eben so unbestimmt ist seine Ansicht vom Denken, daß er darin nur eine Art von Verbindung und Trennung erblicket, wie sie bei dem Rechnen vorkommt, die Gattung durch die Art bestimmt, über der rein formellen Thätigkeit die höhere

circa quam versatur, est corpus omne, cuius generatio aliqua concipi et cuius comparatio secundum ullam eius considerationem institui potest, sive in quibus compositio et resolutio locum habet: id est omne corpus, quod generari, vel aliquam habere proprietatem intelligi potest.

höhere Function der Denkkraft und ihre Gesetzmäßigkeit ganz übersiehet. Da er noch überdem annahm, daß aller Erkenntnißstoff von Außen gegeben sey, so blieb für die gesammte Philosophie nichts anderes übrig, als die Ansicht von einer Wissenschaft, welche durch das logische Verbinden und Trennen durch eine Art von logischem Calcul über die Summe der Erfahrungen, besonders um das Verhältniß der Ursachen und Wirkungen auszumitteln, erworben werde. Mit dieser Annahme des empirischen Ursprungs aller Erkenntnisse vermittelst der Sinne, hauptsächlich des äußern, der allein für sich bestehende Objecte wahrnehmen läßt, während der innere nur Kenntniß von Accidenzen gibt, stimmte die Behauptung, daß die gemeine und philosophische Erkenntniß nur Körper zum Gegenstande habe, bündig zusammen. So blieb nur Physik für die theoretische Erkenntniß, und Politik für die praktische übrig, die Ethik ist nur Psychologie und dient als Hülfswissenschaft der letzten. Er haßte die eitle Speculation, aber einseitig zernichtete er auch zu gleicher Zeit alle höhern geistigen Ansichten, Bestrebungen und Forderungen des Menschen als vernünftigen Wesens, und wenn er gleich noch eine göttliche Offenbarung und den Glauben an sie stehen ließ, so war doch hier keine auf Einsicht nach Principien beruhende Grenzbestimmung des Erkennbaren und Nichterkennbaren, sondern ein Machtspruch, der sich auf mangelhafte Theorie des Erkennens und auf einen unerwiesenen metaphysischen Satz gründete, daß alle Erkenntnißobjecte Körper seyn.

Diese Einseitigkeit offenbaret sich auch noch in dem Zweck, welchen er der Philosophie als Wissenschaft gab. Er erkannte kein höheres geistiges Interesse der Vernunft an, sondern bezog alles nur auf äußere Nutzbarkeit, auf Beförde-

förderung der Macht, der Kunst, und überhaupt des physischen Wohlseyns[52]).

Doch wir dürfen diesen Mangel an allseitiger Umsicht, tiefer Forschung und systematischer Einheit diesem Denker nicht zu hoch anrechnen, weil er eine Folge des damaligen Culturstandes war und sich daher auch in andern nur von entgegengesetzter Weise findet. Auch wird er durch andere Vorzüge seines Geistes, vornehmlich durch eine gewisse Originalität, Combination, analytischen Scharfsinn und Consequenz auf seinem beschränkten Ideenkreise wieder vergütet. Hobbes würde eben dadurch weit kräftiger zur Weckung des Forschungsgeistes gewirkt haben, wenn nicht sein Natur- und Staatsrecht vorzüglich die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und seine Paradoxologie und der Vorwurf des Atheismus, der ihm gemacht wurde, sein theoretisches System in Mißcredit gebracht hätte, daß es mehr ignorirt oder mit Machtsprüchen abgefertiget, als gründlich geprüft und widerlegt wurde.

Die Naturphilosophie des Hobbes (de corpore) besteht

52) *Hobbes de corpore.* p. 4. Finis autem seu scopus philosophiae est, ut praevisis effectibus uti possimus ad commoda nostra, vel ut effectibus animo conceptis per corporum ad corpora applicationem effectus similes, quatenus humana vis et rerum materia patitur, ad vitae humanae usus industria hominum producantur. Nam ut quis de rerum dubiarum difficultate superata, vel de abditissimarum veritatum detectione apud se tacitus gaudeat et triumphet, tantae operae, quanta philosophiae impendenda est, pretium esse non iudico; neque vero cuiquam, ut se scire sciat alter, si modo nihil inde aliud consequuturum se putet, magnopere studendum esse censeo. Scientia propter potentiam, theorema propter problemata, id est propter artem construendi, omnis denique speculatio actionis vel operis alicuius gratia instituta est.

besteht aus vier Theilen, nehmlich aus Logik, Ontologie oder Philosophia prima, der Lehre von den Verhältnissen der Bewegung und Größen (angewandte Mathematik), und der eigentlichen Physik oder der Lehre von den Naturerscheinungen.

Die Logik gehet von der richtigen Bemerkung aus, daß Zeichen zur Festhaltung und Erinnerung sowohl als zur Mittheilung der Gedanken nothwendig seyen [53]), und daher Philosophie ohne Zeichen nicht erworben werden könne. Die Worte vertreten die Stelle von beiden Arten und sind willkührlich gebrauchte menschliche Laute, damit durch ihre Vermittelung ein dem vorhergehenden Gedanken ähnlicher in der Seele geweckt, und durch eine gewisse Ordnung für Andere der Gedanke hervorgerufen werde, welcher in dem Sprechenden vorherging oder nicht vorherging [54]). In der Folge läßt aber Hobbes den Unterschied zwischen Worten und Gedanken ganz fahren, als wenn Worte und Gedanken einerlei wären, und führet alle Operationen des Denkens auf Worte und ihre Verbindung zurück, gleich als hätte er sich gescheuet, in die Natur und Gesetzmäßigkeit des Verstandes einzudringen. Er erwägt also nicht die Gesetze des Denkens und die Gründe der logischen Wahrheit,

son-

53) Hobbes unterscheidet notas, Kennzeichen zur Erinnerung, und signa, gemeinschaftliche Kennzeichen zur Mittheilung und Darstellung der Gedanken für Andere. Signa vocari solent antecedentia consequentium et consequentia antecedentium, quoties plerumque ea simili modo praecedere et consequi experti sumus. de corpore. p. 1. computatio sine Logica p. 8. 9.

54) *Hobbes* ibid. p. 9. Nomen est vox humana arbitratu hominis adhibita, ut sit nota, qua cogitationi praeteritae cogitatio similis in animo excitari possit, quaeque in oratione disposita et ad alios prolata signum iis sit, qualis cogitatio in ipso proferente praecessit vel non praecessit.

sondern bleibt nur bei den Worten als Zeichen der Gedanken stehen. Ein Satz wird so erkläret, es sey eine Rede, welche aus zwei verbundenen Worten bestehe, wodurch derjenige, welcher spricht, anzeiget, er stelle sich vor, das zweite Wort sey ein Wort derselben Sache, welcher das erste Wort zukommt z. B. der Mensch ist ein Thier [35]). Nach dieser Erklärung richten sich auch die Erklärungen von den Arten der Urtheile. Ein allgemeiner Satz ist derjenige, dessen Subject mit dem Zeichen der Allgemeinheit versehen ist; ein bejahender Satz ist, dessen Prädicat ein positives Wort ist. Ein wahrer Satz ist derjenige, dessen Prädicat das Subject in sich enthält, oder dessen Prädicat ein Wort ist für jede Sache, dessen Wort das Subject ist, z. B. der Mensch ist ein Thier; ein gewisser Mensch ist krank; denn auch krank ist das Wort eines gewissen Menschen. Falsch ist der Satz, wo das Prädicat nicht das Subject enthält, als, der Mensch ist ein Stein. Die Wahrheit ist nur eine Beschaffenheit der Rede, nicht der Sache. Man setzt zwar das Wahre zuweilen dem Scheinbaren und Erdichteten entgegen; allein hier ist immer eine Beziehung auf die Wahrheit eines Satzes, denn das Bild eines Menschen in dem Spiegel ist nicht der wahre Mensch, darum weil der Satz: das Bild ist dieser Mensch, nicht wahr ist. Wahrheit und Faschheit kann daher nur bei denjenigen Thieren Statt finden, welche sich der Rede bedienen. Sprachlose Thiere können zwar bei dem Anblick des Bildes von einem Menschen in dem Spiegel eben so afficiret werden, als wenn sie den Menschen selbst sehen, sie können sich fürchten, oder dem Bilde liebkosen, sie nehmen aber das Bild doch nicht als wahr

35) *Hobbes* ib. p. 20. Est autem propositio oratio constans ex duobus nominibus copulatis, qua significat is, qui loquitur, concipere se, nomen posterius eiusdem rei nomen esse, cuius est nomen prius.

wahr oder als falsch, sondern nur als ähnlich wahr, und darin betrügen sie sich nicht. Die Menschen verdanken der Rede, je nachdem sie gut oder schlecht verstanden wird, alles richtig Gedachte, alle Irrthümer, die Zierde der Philosophie und die abscheulichsten und abgeschmacktesten Dogmen. Denn die Rede hat etwas Aehnliches von dem Gewebe der Spinnen; schwache und langweilige Köpfe bleiben darin hangen, aber starke Geister zerreißen sie [56]). Die Sätze theilt Hobbes ferner ein, in die ersten und die abgeleiteten. Jene sind solche, in welchen das Prädicat ein Wort ist, das durch mehrere Worte das Subject erkläret, als der Mensch ist ein beseelter vernünftiger Körper. Die Sätze heißen die ersten, weil sie in dem Raisonnement das Erste sind; versteht man nicht den Namen der Sache, wovon es sich handelt, so kann gar nichts bewiesen werden. Es sind Definitionen oder Theile derselben, und als solche die einzigen Principe der Demonstration, weil es diejenigen Wahrheiten sind, welche die Willkühr der Redenden und Hörenden gemacht hat, weswegen sie auch unerweislich sind [57]).

Diese

56) *Hobbes* ibid. p. 23. Veritas in *dicto*, non in re consistit — neque rei affectio est, sed propositionis. Intelligitur hinc, veritati et falsitati locum non esse, nisi in iis animantibus, qui oratione utuntur. — Quemadmodum igitur orationi bene intellectae debent homines, quicquid recte ratiocinantur, ita eidem quoque male intellectae debent errores suos, et ut philosophiae decus, ita etiam absurdorum dogmatum turpitudo solis competit hominibus. Habet enim oratio simile aliquid telae aranearum; nam haerent in verbis et illaqueantur ingenia tenera et fastidiosa, fortia autem perrumpunt.

57) *Hobbes* ib. p. 23. Sunt primae autem nihil aliud praeter definitiones vel definitionis partes, et hae solae principia demonstrationis sunt, nimirum, veritates arbitrio loquen-

Diese Bestimmungen des logischen Denkens und der logischen Wahrheit haben ihren Grund darin, daß Hobbes der Philosophie die mathematische Methode zu eignen wollte. Hierzu war ein gewisses Gleichartige erfordert, welches gleich Größen verbunden und getrennt werden konnte; das Verbinden und Trennen war dann in der Philosophie und Mathematik eine und dieselbe Denkthätigkeit, welche in der einen und der andern Wissenschaft nur einen verschiedenen Stoff berechnet. Auf diese Art konnte also die mathematische Methode, welche demonstrativisch und apodiktisch ist, auch auf die Philosophie erweitert, und diese Wissenschaft derselben Gewißheit wie die Mathematik theilhaftig werden. Es kommt nur darauf an, daß man Principe für das Denken und Schließen auffindet, und diese können in jedem Lehrgegenstande außer der Mathematik, gefunden werden, da sie nichts anders sind, als die Auflösung eines zusammengesetzten Namens in seine Theile; verbindet man zwei Definitionen in einen Syllogismus, so entsteht eine demonstrirte Conclusion, und die Herleitung eines solchen Schlußsatzes ist Demonstration. Sie entsteht ebenfalls dann, wenn von den zwei Prämissen des Schlusses, die eine eine Definition, die andere eine demonstrirte Conclusion, oder beide vorher demonstrirte Sätze sind [58]).

Das

loquentium audientiumque factae et propterea indemonstrabiles. — Und vorher: deduci hinc quoque potest, veritates omnium primas ortas esse ab arbitrio eorum, qui nomina rebus primi imposuerunt, vel ab aliis posita acceperunt. Nam exempli causa verum est: *hominem esse animal*, ideo quia eidem rei duo illa nomina imponi placuit.

58) *Hobbes* p. 53. *Demonstratio* est syllogismus vel syllogismorum series a nominum definitionibus usque ad conclusionem ultimam derivata. Ex quo intelligitur, omnem

Das Eigenthümliche der demonstrativen Methode setzt er darin, daß 1) die ganze Reihe der Schlüsse der Form nach richtig sey; 2) daß die Prämissen aller Schlüsse, bis auf die Definitionen demonstrirt werden; 3) daß nach den Definitionen man auf dieselbe Weise fortschreite, wie der Lehrende nach und nach das Einzelne entdeckt habe; daß nehmlich erst dasjenige demonstrirt werde, was den allgemeinsten Definitionen am nächsten kömmt, worin der Theil der Philosophie, welcher die erste Philosophie heißt, besteht, hernach dasjenige, was durch die Bewegung schlechthin demonstrirt werden kann, das ist die Geometrie; darauf dasjenige, was durch sichtbare Thätigkeit, das ist, durch Stoß und Zug bewiesen werden kann, die Lehre von der Bewegung; dann auch die Bewegung der unsichtbaren Theile oder die Veränderungen, die sinnliche Beschaffenheiten genannt werden, und zugleich die Betrachtung des Sinnes und der Einbildungskraft als ihrer Ursachen einschließen, welches der

omnem ratiocinationem legitimam, quae initium habet in principiis veris, esse scientificam et veram demonstrationem. Nam quod ad originem nominis attinet, etsi Graeci ἀποδειξιν, quam Latini *demonstrationem* appellaverunt, pro ea ratiocinatione sola usurparunt, in qua descriptis certis lineis et figuris rem probandam *quasi ante oculos posuerunt*, quod proprie est ἀποδεικνύναι *sive monstrare*, tamen ita fecisse ob eam causam videntur, quia praeterquam in Geometria circa alias res ratiocinationem certam et scientificam nullam, sed omnia controversiis clamoribusque plena esse, animadvertissent idque non propterea, quod sine figuris veritas, quam praetendebant, apparere non poterat, sed quia nulla posuerant ratiocinationis suae legitima principia. Quapropter nulla est ratio, quin praepositis definitionibus in quocunque doctrinae genere verae possint esse demonstrationes.

der Inhalt der Physik ist; endlich müssen die innern Veränderungen der Thiere, besonders des Menschen, das Begehren, Liebe und Haß, Furcht und Hoffnung, worin die ersten Gründe der *Pflichten* oder der *Politik* enthalten sind, oder das *Moralische* betrachtet werden; daß dieses die wesentliche wissenschaftliche Ordnung ist, gehet daraus hervor, daß die letzten Gegenstände nicht demonstrirt werden können, wenn nicht die vorhergehenden Lehren erkannt worden sind [59]).

Kein Philosoph hatte bis auf Hobbes das Gebiet der Demonstration so weit ausgedehnt. Die ganze Philosophie sollte durchgängig aus einer Reihe von apodiktisch bewiesenen, für nothwendig wahr und gewiß erkannten Sätzen bestehen, bis auf die Definitionen, als die ersten Principien der Demonstration. Es ist dieß allerdings eine Foderung, welche wir an Philosophie, so wie an Wissenschaft machen; die Vernunft stellt diesen Charakter des Erkennens als ein Ideal auf, welchem nachgestrebt werden kann und muß. Allein dieses Streben, wenn es auch in der Natur der Vernunft gegründet ist, verbürgt noch nicht die Möglichkeit der Erreichung in seinem ganzen Umfange, so lange noch nicht das Erkennen selbst nach seinen Bedingungen, nach seinem Inhalt, Form und Umfang gründlich erwogen und ausgemessen ist. Von diesen wichtigen Untersuchungen und Aufgaben findet sich bei Hobbes nicht die geringste Spur, er stellt die Philosophie als demonstrirbares Wissen blos auf das Beispiel der Mathematik sich stützend, aber ohne Untersuchung, ob in der Philosophie möglich sey, was in der Mathematik angehet, auf, und macht dann den Begriff der Demonstration so weit, aber auch so nichts bedeutend, daß dadurch auch die Mathematik ihres Vorzuges beraubt wird, und die Philosophie nichts dadurch gewinnt, sondern ebenfalls ver-

59) *Hobbes* p. 44. 45. 53. 54.

verliert. Die Demonstration ist ja nichts anders als eine Berechnung der Worte, wodurch neue Worte abgeleitet werden, oder vielmehr nur die Einsicht gewonnen wird, daß ein erschlossenes Wort schon in einem andern enthalten war. Die Worte sind aber willkührliche Zeichen. Es ist daher durch die sinnreichste Computation doch keine Erweiterung der Erkenntniß oder ein höherer Grad von Einsicht zu erwarten, sondern der ganze Gewinn, der daraus entstehen kann, ist die Erkenntniß, welche Worte nach dem Belieben der Erfinder einer Sprache zusammenhangen, welche nicht. Schwerlich hat Hobbes diese Theorie der Demonstration reiflich überlegt, er würde sonst bald auf Widersprüche und Inconsequenz mit sich selbst gestoßen seyn. Wie konnte er auf Gewißheit, auf allgemeine Einstimmung und Ueberzeugung hinzielen, sie fordern und erwarten, wenn seine Demonstration, durch welche er sie erzwingen will, nur eine Combination willkührlicher Sprachzeichen ist. Wie kann auf diese Weise die Erkenntniß der Ursachen und Wirkungen der Natur durch ein so trügliches Mittel, als die Sprache ist, gehofft und im Ernst gesucht werden. Und wie kann die Sprache, die so veränderlich ist, der Maßstab und die Richtschnur unveränderlicher Wahrheit seyn. Diese Behauptung ist unstreitig eine von den Behauptungen, wo ihn sein rascher Geist zu Uebereilungen mit fortriß. Es scheint, als habe die Geometrie ihn ebenfalls berauscht. Denn er sagt irgendwo, die jugendliche Geometrie habe wie der Wein eine berauschende Kraft, daß sie den Geist im Wissen aufblähe, indem sie sich alles Wahre demonstriren zu können einbilde, welche Täuschung sich nur dann verliere, wenn sie gesetzter worden sey [60]). Dieses sehen wir

60) *Hobbes Tripos: humane nature* p. 2. But intending not to take any principle upon trust, but only to put Men in Mind of what they *know already*, or *may know* by their

wir daraus, daß er an andern Orten, wo er mit mehr Besonnenheit zu Werke ging, eine ganz entgegengesetzte Ueberzeugung aussprach; daß er die Sprache wegen Vieldeutigkeit der Worte, wegen der Unbeständigkeit der Bedeutung, wegen des Mißbrauchs, welchen die Leidenschaften von der Sprache machen, für eine unvermeidliche Quelle von Irrthümern hielt, daß man um diese zu berichtigen von vorne und von neuem mit den ersten Gründen unsrer Erkenntniß anfangen, und mit Beiseitelegung aller Bücher alle unsere Vorstellungen ordentlich überlesen müsse, und also die Selbsterkenntniß eine der wichtigsten Maximen für das Philosophiren sey [61]). Daher zeigt sich das sonderbare Phänomen bei Hobbes, daß er eine zweifache, einander entgegengesetzte Sprache führet,

their own experience. I hope to err the less, and when I do, it must proceed from too *hasty concluding*, which I will endeavour as much as I can to avoid. *Hobbes Physica* p. 238. Habet enim Geometria nescio quid vino simile, recens infert, cum deferbuerit minus dulce est, sed juvat. Quidquid ergo verum est, idem demonstrare se posse putat Geometria recens, sedatior facta non item.

61) *Hobbes* ibid. p. 10. Now if we consider the Power of those Deceptions of Sense — and also how inconstantly Names have been setted and how subject they are to *Aequivocation*, and how *diversified* by *Passion* (scarce two Men agreeing what is to be called Good, and what Evil, what Liberality, what Prodigality, what Valour, what Temerity) and how subject Men are to Paralogism or Fallacy in Reasoning, I may in a Manner conclude, that it is impossible to *rectify* so many Errours of any one Man as must needs proceed from those causes *without beginning anew from the very first grounds* of all our *knowledge* and *sense*; and *instead of Books, reading over orderly ones own conceptions*: in which Meaning I take *Nosce teipsum* for a Precept worthy the Reputation it hath gotten.

ret, daß wenn er auch einmal Gedanken und ihre Zeichen unterscheidet, er doch gleich darauf wieder die Gedankenzeichen an die Stelle des Bezeichneten setzt und auf Zusammensetzen und Abziehen der Worte den ganzen Inhalt der Denkoperationen zurückführet; daß er aber auch dann, ohne daß er es den Worten nach gestehen will, nicht Wörter, sondern Worte, d. i. die mit den Zeichen verbundenen Gedanken in Betrachtung zieht. Es stehet daher diese Theorie der Demonstration als die wissenschaftliche Methode nicht nur in einem Mißverhältniß, sondern sie hatte auch noch den bedeutenden Nachtheil, daß eine tiefere Erforschung des Erkennens und der Gesetzmäßigkeit desselben zurückgehalten wurde.

Hierzu kam noch eine andere Ansicht, welche Hobbes zwar für gegründet hielt, die aber doch im Grunde nur ein Vorurtheil war. Hätte er den Gedanken, den wir oben anführten, mit Unbefangenheit ausgeführt; man müsse von vorne die ersten Gründe des Erkennens und des Sinnes untersuchen und dieses zum Anfang des Philosophirens machen, um sich so viel als möglich frei von Irrthümern zu halten, so würde er der wissenschaftlichen Cultur dadurch einen großen Dienst geleistet haben. Allein die Voraussetzung, daß alle Erkenntniß sinnlich sey, hielt ihn nicht allein zurück von weiteren Untersuchungen, sondern leitete ihn auch eben dadurch von dem Wege der Wahrheit ab. Denn erstlich blieb er blos bei dem Sinne und der Einbildungskraft stehen, und zweitens nahm er die Vorstellungen des Sinnes und der Einbildungskraft nun geradezu für Erkenntnisse.

Eine ausführliche Darstellung des Inhalts seiner Naturphilosophie gehört nicht hierher; denn das Meiste davon ist Geometrie und Physik. Nur das Wenige von Me-

Metaphysik, was darin vorkommt, d. i. seine Vorstellung von *Raum* und *Zeit*, seine allgemeine Theorie der *Bewegung* und der *Empfindung*, durch welche der Uebergang zu dem zweiten Theile der Ethik oder der Philosophie von dem Menschen gemacht wird, hat ein höheres Interesse und darf daher hier nicht übergangen werden. Hobbes entwickelt den Begriff von Raum und Zeit durch Abstraction, oder durch die Fiction, es sey die ganze äussere Natur zernichtet, aber noch ein Mensch übrig geblieben, mit dem Vermögen zu denken und zu philosophiren. Für einen solchen Menschen würde auch nach Vernichtung aller Dinge, die er durch die Sinne wahrgenommen hatte, doch der Inbegriff der Ideen, das ist Gedächtniß und Einbildung der Größen, Bewegungen, Farben, Töne u. s. w. auch ihrer Theile und Ordnung übrig geblieben seyn. Sind dieses gleich nur *Phantasiebilder* und *Accidenzen* seiner innern Einbildungskraft, so würden sie ihm doch als etwas Aeußerliches von seiner Seelenkraft Unabhängiges erscheinen. Er würde also diesen Bildern Namen geben und diese zusammensetzen und abziehen, d. i. denken, weil nichts anderes für ihn da ist. Thun wir doch bei vorausgesetzter Existenz aller Dinge auch nichts anderes, als daß wir *mit unsern Phantasmen rechnen*; denn wollen wir die Größe und Bewegung des Himmels und der Erde berechnen, so steigen wir nicht in den Himmel, um seine Theile zu zerlegen oder seine Bewegung zu messen, sondern wir verrichten alles dieses sitzend auf unserer Studirstube und selbst in der Finsterniß. Diese Dinge können aber auf eine doppelte Weise berechnet oder betrachtet werden; einmal als *innere Accidenzen der Seele*, welches geschieht, wenn wir von dem Vermögen der Seele handeln; zweitens als *Bilder äusserer Dinge*, d. i. nicht als existirend, sondern

als

als Schein des Existirenden und außer uns Befindlichen. So werden sie jetzt betrachtet [62]).

Erinnern wir uns nun, oder haben wir ein Bild einer vor der fingirten Zernichtung der äußern Dinge existirenden Sache, ohne zu betrachten, was die Sache war, sondern mit der bloßen Vorstellung, daß sie außer der Seele war, so haben wir das, was wir Raum nennen, zwar ein bloßes Bild, was aber doch von Allen so genannt wird. Denn Niemand sagt, es sey ein Raum vorhanden, deswegen weil er erfüllt ist, sondern weil er eingenommen werden kann; nicht weil die Körper ihre Oerter mit fort nehmen, sondern weil in einem und demselben Raume bald das Eine, bald das Andere enthalten ist. Raum ist also das Bild einer existirenden Sache, in so fern sie existirt, d. i. ohne Vorstellung irgend eines andern Accidenz, als daß sie außer dem Einbilden erscheinet [63]). Oder deutlicher, das Raumbild ist das Bild von dem Umfange im Rau-

62) *Hobbes Philosophia prima.* p. 56. Imo vero si ad ea, quae ratiocinando facimus, animum diligenter advertimus, ne stantibus quidem rebus aliud computamus quam phantasmata nostra, non enim, si coeli aut terrae magnitudines motusque computamus, in coelum ascendimus, ut ipsum in partes dividamus, aut motus eius mensuremus, sed quiete in museo vel in tenebris id facimus. Possunt autem considerari, id est in rationes venire, duplici nomine, nimirum ut accidentia animi interna, quemadmodum considerantur, quando agitur de facultatibus animi, vel ut species rerum externarum, id est, tanquam non existentes, sed existere sive extra stare apparentes, quo modo nunc consideranda sunt.

63) *Hobbes* ibid. p. 57. Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio eius rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem.

Raume oder der Grösse eines Dinges, das in dem innern Sinne nach Entfernung der Anschauung zurück bleibt. Auf eben die Art läßt auch der bewegte Körper ein Bild oder Idee von der Bewegung in der Seele zurück, oder die Vorstellung eines Körpers, der jetzt durch diesen, darauf durch diesen Raum in stetiger Folge hindurch geht. Das Bild der Bewegung, insofern wir in derselben eine Folge oder ein Vorher und Nachher uns vorstellen, ist die Zeit. Diese Erklärung stimmt mit der Aristotelischen und auch der gemeinen Ansicht überein, nach welcher die Zeit nicht in den Dingen selbst und ihren Accidenzen, sondern in dem Gedanken der Seele sich findet [64]).

Wenn wir nun dagegen den Fall dichten, daß von den vernichteten Dingen etwas wieder hergestellt oder erschaffen werde, so muß dieses nicht nur einen Theil des eingebildeten Raumes einnehmen, mit demselben zusammenfallen und mit ausgedehnt werden, sondern auch von unserer Vorstellung unabhängig seyn. Dieses ist ein Körper, welchem Ausdehnung, Unabhängigkeit von unserm Vorstellen oder Subsistenz und Existenz zukommt. Die Art und Weise sich den Körper vorzustellen, ist ein Accidenz desselben. Man sagt wohl, ein Accidenz sey in dem Körper; allein dieses ist nicht so zu verstehen, daß es in dem Körper sey, wie ein Theil in dem Ganzen; denn sonst würde das Accidenz selbst ein Körper seyn; sondern so wie Grösse, Ruhe, Bewegung in dem Grossen, Ruhenden, Bewegenden ist. Jedermann weiß, wie das zu verstehen ist. Einige Accidenzen sind aber von der Art, daß sie ohne Aufhebung des Körpers

64) *Hobbes* ibid. p. 57. 58. Tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem.

pers nicht fehlen können, wie Ausdehnung und Figur, andere dagegen nicht gemeinsame, sondern eigenthümliche Accidenzen gewisser Körper als Bewegung, Ruhe, Farbe, Härte u. s. w. verschwinden beständig und machen andern Platz, so daß der Körper doch selbst nicht vergehet. Uebrigens sind alle Accidenzen gewisse Bewegungen, entweder der vorstellenden Seele, oder der empfundenen Körper[65]. Die **Ausdehnung** des Körpers ist nichts anders als seine **Größe**, was Andere auch den **realen Raum** nennen. Der eingebildete Raum hängt von unserm Vorstellen ab, aber nicht der reale; dieser ist die Ursache von jenem; der reale ist ein Accidenz eines außer der Seele existirenden Körpers, der eingebildete, ein Accidenz der Seele. Der eingebildete Raum, welcher mit der Größe eines Körpers zusammenfällt, heißt der **Ort** dieses Körpers[66].

65) *Hobbes* ib. p. 63. 64. Definiemus igitur, accidens esse concipiendi corporis modum. — Quod autem alicui videri possit, non omnia accidentia suis corporibus ita inesse, sicut inest extensio, motus, quies, aut figura, exempli causa colorem, calorem, odorem, virtutem, vitium et similia aliter inesse et (ut dicunt) inhaerere; vellin eum in praesentia iudicium suum de ea re suspendere, et paulumper expectare, donec ratiocinatione investigatum sit, an haec ipsa accidentia non sit etiam motus quidam aut animi imaginantis, aut corporum ipsorum quae sentiuntur; nam illud explorare magna pars est philosophiae naturalis.

66) *Hobbes* ibid. p. 64. Extensio corporis idem est, quod magnitudo eius, sive id, quod aliqui vocant *spatium reale*, magnitudo autem illa non dependet a cogitatione nostra, sicut spatium imaginarium, hoc enim illius effectus est, magnitudo causa; hoc animi, illa corporis extra animum existentis accidens est. Spatium autem (qua voce semper intelligo imaginarium), quod cum corpore cuiuscunque magnitudine coincidit, illius corporis vocatur *locus*.

Die Theorie der Bewegung ist kurz, aber bündig und deutlich. Hobbes war ein Feind von allen metaphysischen Speculationen und hielt sich immer in dem Kreise der Erfahrung fest. Indem er die Begriffe Raum und Zeit aus der Erfahrung schöpfte, wenn auch gleich sie noch nicht in der Tiefe des menschlichen Geistes auffaßte und sie nun rein mathematisch weiter bestimmte, so konnte es nicht fehlen, daß er eine verständige, mit der Erfahrung übereinstimmige Theorie der Bewegung aufstellte. Nur das Eine ist zu erinnern, daß er blos allein die fortschreitende Bewegung zum Augenmerk genommen hat. Bewegung ist die continuirliche Beraubung eines und Erlangung eines andern Orts. Was sich beweget, beweget sich in der Zeit. Ruhe ist, wenn ein Körper eine Zeit hindurch in einem und demselben Orte ist. Was sich beweget, ist niemals an einem gewissen Orte, es hat sich beweget, beweget sich und wird sich bewegen, d. h. an jeder Stelle des Raumes, durch welchen die Bewegung geschiehet, können die drei Zeitbestimmungen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen betrachtet werden. Geschwindigkeit ist die durch Raum und Zeit bestimmte Größe der Bewegung. Wenn etwas ruhet, so würde es immer ruhen, wenn nicht außer demselben etwas wäre, mit dessen Voraussetzung es nicht länger ruhen kann. Was sich bewegt, würde immerfort sich bewegen, wenn nicht etwas außer demselben wäre, was die Bewegung desselben hinderte. Die unmittelbare bewirkende Ursache der Bewegung nach aufgehobener Ruhe ist in einem bewegenden berührenden Körper. Was sich bewegt, muß in derselben Richtung und Geschwindigkeit immer fortschreiten, wenn nicht ein Hinderniß von einem bewegten und berührenden Körper dazu kömmt. Dieses sind die Hauptsätze, aus welchen Hobbes die meisten Erscheinun- [illegible] gen

[illegible]

griff der Bewegung mit Scharfsinn und Deutlichkeit mathematisch construirt und demonstrirt.

Die Empfindung war, wie wir oben gesehen haben, ein Gegenstand, dem Hobbes seine ganze Aufmerksamkeit widmete. In der That war er auch für dieses System des Empirismus von großer Wichtigkeit. Alle Erkenntnisse entspringen aus Empfindung und doch war die Empfindung fast ganz unbeachtet geblieben und man begnügte sich mit einigen unvollständigen Begriffen aus der Aristotelischen Philosophie. Hobbes suchte diese Lücke auszufüllen, und eine Theorie von der Empfindung aufzustellen, welche sich auf sein Grundprincip, Bewegung, gründete, und obgleich nicht aus Beobachtungen und Versuchen durchaus abstrahirt, sich doch besser mit der Erfahrung vereinigen ließ [67].

Nachdem er die Bemerkung gemacht, daß unsere Vorstellungen immer wechseln, bald neue entstehen, bald die alten verschwinden, je nachdem die Sinnorgane bald auf dieses, bald auf ein anderes Object gerichtet werden, so schließt er daraus, daß sie Veränderungen des empfindenden Körpers, folglich Bewegungen sind. Empfindung ist eine innere Bewegung in dem Empfindenden, welche durch eine Bewegung der innern Theile des Objects erzeugt, und durch Mittel bis zu dem inner-

 sten

67) *Hobbes de corpore P. IV. Naturae phaenomena* p. 224. Phaenomenon autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum τὸ φαίνεσθαι est admirabilissimum, nimirum in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in se ipsis exemplaria habere, adeo ut si phaenomena principia sint cognoscendi cetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est, et ad caussarum eius investigationem ab alio phaenomeno praeter eam ipsam initium sumi non posse.

sten Theile des Organs fortgepflanzt wird. Das Organ wirkt aber jener Bewegung des Objects entgegen, d. i. es widersteht derselben. Durch diese anhaltende Bewegung des Objects und Reaction des Organs entsteht Empfindung, deren Vollendung das Bild (phantasma) ist [68]. Organe des Empfindens sind die Lebensgeister, das Gehirn, die Häute, welche das Gehirn und die Nerven umgeben, die Hirnarterien und das Herz, welches die Quelle aller Empfindung ist. Die letzte Behauptung gründet er darauf, daß, wenn die Bewegung zwischen dem Gehirn und Herz aus Mangel eines leitenden Organs unterbrochen werde, kein Object empfunden wird. Ungeachtet die Reaction die Bedingung des Empfindens ist, so folgt doch nicht daraus, daß alles, was reagirt, auch empfinde. Empfindung ist nicht, wie einige Gelehrte behaupten, die Eigenschaft aller Körper. Wäre die Reaction die einzige Bedingung der Empfindung und des Bildes, so würde beides mit der Entfernung des Objects aufhören, und fehlten die Organe, um die Eindrücke zu behalten, so würde man so empfinden, daß keine Erinnerung des Empfindens Statt finden würde. Allein man versteht nach dem gemeinen Sprachgebrauche unter der sinnlichen Wahrnehmung (sensio), ein Urtheil über Objecte durch die Bilder, durch Vergleichung und Unterscheidung derselben, welches nicht möglich ist, wenn nicht die Bewegung in dem Organe, woraus die Anschauung entstanden ist, eine Zeitlang fortdauert und die Anschauung zuweilen

zu-

68) *Hobbes*, ib. p. 225. Est ergo sensio motus in sentiente aliquis internus generatus a motu aliquo partium objecti internarum et propagatus per media ad organi partem intimam. — Sensio, est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquamdiu manente per reactionem factum phantasma.

zurück kehret. Der Empfindung hängt also nothwendig das Gedächtniß an, wodurch das Frühere mit dem Nachfolgenden verglichen und Eines von dem Andern unterschieden werden kann [69]). Durch eben dieses Gedächtniß erhalten wir auch die Erfahrung von unsern Empfindungen. Denn empfinden, daß man empfunden habe, ist so viel, als sich erinnern [70]). Zu der sinnlichen Wahrnehmung gehört nothwendig als Bedingung, eine gewisse Verschiedenheit der Anschauungen, damit Eins von dem Andern unterschieden werden kann. Wären wir z. B. auf den Gesichtssinn eingeschränkt und es stellte sich uns Alles unter derselben Gestalt und Farbe immer wieder dar, so würden wir eben so wenig sehen, als wir durch den Betastungssinn die Knochen unserer Arme empfinden können. Betäubt und staunend würde ein solcher sehen, aber nicht eigentlich sehen. Immer dasselbe empfinden und nichts empfinden kommt auf Eins hinaus [71]).

Hierauf gründet Hobbes seine Theorie des Erkennens der Gefühle und Begehrungen, kurz die Philosophie vom

69) *Hobbes* ib. p. 226. Nam per sensionem vulgo intelligimus aliquam de rebus obiectis per phantasmata indicationem, phantasmata scilicet comparando et distinguendo, id quod, nisi motus in organo illo, a quo phantasma ortum est, aliquamdiu maneat, ipsumque phantasma quandoque redeat, fieri non potest. Sensioni ergo, de qua hic agitur, quaeque vulgo ita appellatur, necessario adhaeret memoria aliqua, qua priora cum posterioribus comparari et alterum ab altero distingui possit.

70) *Hobbes* ibid. p. 224. Sed quo — sensu contemplabimur sensionem a Eodem ipso, scilicet aliorum sensibilium etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manens memoria. Nam sentire se sensisse, meminisse est.

71) *Hobbes* ibid. p. 226.

vom Menschen, welche nichts anders ist als Psychologie. Mehrere Theile derselben hat er mit Glück bearbeitet, in andern führte ihn seine Consequenz von dem Wege der Wahrheit ab. In allem, was sich auf die Sinnlichkeit bezieht, in der Theorie des Sinnes, der Einbildungskraft, des Traumes, beweiset er einen feinen und treffenden Beobachtungsgeist, und wenn er auch da manche physiologische Hypothese von der Wirksamkeit des Gehirns, der Nerven und Lebensgeister einfließen läßt, so sind doch die Erscheinungen bis auf diesen Punkt, der sich gar wohl absondern läßt, richtig beobachtet und erklärt, und die Hauptlinien einer Theorie dieser Vermögen mit Scharfsinn gezeichnet. Es verdient vorzüglich bemerkt zu werden, daß er bei den Sinnen zuerst die sichtbaren und denkbaren Formen (species visibiles, intelligibiles), welche vom Objecte zum Subjecte hin und wieder gehen, durch empirische Gründe scharfsinnig, aber nicht eben so siegreich bestreitet und daher einen Idealismus aufstellt, der freilich auf der andern Seite die Realität der Erfahrungserkenntniß auf das Spiel setzt. Es sind vier Hauptsätze, wodurch er die Annahme von der objectiven Realität oder Wahrheit aller sinnlichen Vorstellungen umzustoßen und dagegen seine Ansicht, daß sie nicht selbst objective Eigenschaften, sondern nur Erscheinungen in uns sind, welche durch eine Bewegung oder Veränderung des Gehirns oder der Lebensgeister vermittelst einer Bewegung der Objecte entstehen, zu erhärten sucht. Erstens. Das Subject oder Träger, welchem Farbe und Gestalt anhängen, ist nicht das reale Object, oder das gesehene Ding. Jeder Mensch hat die Sonne, oder ein anderes Object durch Zurückwerfung der Strahlen im Wasser oder in einem Glase gesehen. Hieraus folget, daß Farbe und Gestalt da seyn können, wo das gesehene Ding nicht ist. Wir sehen ferner zuweilen einen Gegen-

Gegenstand doppelt und das zwar sowohl bei gesunder, als widernatürlicher Beschaffenheit der Organe. Hier kann Farbe und Gestalt in zwei Bildern eines und desselben Dinges, nicht in diesem selbst inhäriren, weil das gesehene Ding nicht in zwei Räumen seyn kann [72]). Zweitens. Das Bild eines Dinges in einem Glase oder Wasser durch Reflexion der Lichtstrahlen ist kein Ding in oder hinter dem Glase, in oder unter dem Wasser. Drittens. Bild und Farbe ist nur eine Erscheinung für uns, entstehend von der Bewegung, Rührung oder Veränderung, welche das Object in dem Gehirn oder den Lebensgeistern oder irgend einer innern Substanz des Kopfes bewirket [73a]). Bei jeder starken Erschütterung des Gehirns, wie von einem Schlage, wo der Sehnerve eine große Gewaltsamkeit leidet, erscheint vor den Augen ein gewisses Licht, welches nicht außer uns, sondern nur eine Erscheinung in uns ist, welcher nichts weiter Reales zum Grunde liegt, als die Erschütterung oder Bewegung der Theile des Sehnervens. Aus dieser Erfahrung können wir schließen, daß die Erscheinung des Lichts überall nichts ist, als eine Bewegung in uns. Kann also von leuchtenden Körpern eine Bewegung abgeleitet werden, so

72) *Hobbes. Tripos: Humane Nature.* p. 6. One of these Images therefore is not inherent in the Object: but seeing the Organs of the Sight are then in equal Temper or Distemper, the one of them is no more inherent than the other; and consequently neither of them both are in the Object.

73 a) *Hobbes* ibid. p. 6. seq. That the Image or Colour is but an *apparition* unto us of the *Motion*, Agitation or Alteration, which the Object worketh in the *Brain* or Spirits or some internal Substance of the Head.

so daß der Sehenerve auf eine ähnliche Weise wie dort verändert wird, so wird das Bild eines Lichts irgendwo auf der Linie erfolgen, auf welcher die Bewegung zuletzt zu dem Auge geleitet wurde. Daß aber alle lichte scheinende und erleuchtete Körper eine Bewegung in dem Auge und hierdurch in dem Sehnerven hervorbringen, ist ein Satz, der aus Erfahrungen leicht bewiesen wird. Feuer, der einzige lichte Körper auf Erden, wirket durch Bewegung, erlischet, wenn diese erstickt oder gehemmt wird. Seine Bewegung besteht in seiner Erweiterung und Zusammenziehung, wie aus dem Funkensprühen und Glühen erhellet. Durch diese Bewegung muß der berührende Theil des Mediums zurückgestoßen werden, so daß ein Theil den andern fortreibt, bis das äußere Auge berühret wird, und dieses das innere, welches ein Theil des Sehnervens ist, verändert. Der Sehnerve pflanzt die Bewegung bis zum Hirne fort, und dieses wirkt durch Widerstand auf den Sehnerven zurück; da wir dieses nicht als eine Bewegung oder Zurückprallen von Innen vorstellen, so denken wir es uns als äußerlich, und nennen es Licht. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß die Sonne, die Quelle des Lichts, auf eine andere Art wirke. So ist das Ursprüngliche in allem unserm Sehen die hier beschriebene Bewegung. Denn wo kein Licht ist, da findet auch kein Sehen Statt. Die Farbe muß also, da sie ebenfalls die Wirkung von lichten Körpern ist, dasselbe seyn, was Licht ist; beide sind nur darin unterschieden, daß das Licht reines, die Farbe gestörtes Licht (perturbed Light) ist, durch die Reflexion von unebenen, rauhen, eckigten Körpern. Viertens. Dasselbe Resultat findet sich auch bei dem Hören und allen übrigen Sinnen. So ist die Hitze, welche wir vom Feuer empfinden, offenbar etwas Innerliches und von der Hitze, die in dem Feuer ist, gänzlich verschieden; denn unsere Hitze ist Vergnügen oder Schmerz,

je

je nachdem sie stark oder gemäßigt ist, aber in den Kohlen ist nichts von der Art. Also ist in allen Vorstellungen, die von den Sinnen entspringen, das Subject ihrer Inhärenz, nicht das Object, sondern das Empfindende [73b]). Hieraus folgert nun Hobbes, daß alle Accidenzen und Eigenschaften, von welchen wir uns nach dem Sinn vorstellen, sie seyen in der Welt, nicht daselbst anzutreffen, sondern allein Schein und Erscheinung, und daß die realen Dinge außer uns diejenigen Bewegungen sind, welche diesen Schein veranlassen. Dieses ist, sagt er, der große Betrug des Sinnes, welcher auch durch den Sinn berichtiget werden muß. Denn so wie mir der Sinn sagt, wenn ich unmittelbar Farben sehe, sie scheinen in dem Objecte zu seyn; so sagt er auch bei den reflectirten Lichtstrahlen, die Farbe ist in dem Objecte [74]).

Die-

73b) *Hobbes* ibid. p. 9. So likewise the Heat we feel from the Fire is manifestly in us and is quite different from the Heat, which is in the Fire, for our Heat is *pleasure* or *Pain* according as it is *great*, or *moderate*, but in the Heat there is no such thing. By this the fourth and last proposition is proved, viz, that as in Vision so also in Conceptions, that arise from other Senses, the Subject of their inherence is not in the Object, but in the Sentient. — Es ist merkwürdig, daß Berkeley seinen Idealismus zum Theil auf einen ähnlichen Schluß gründet, worin er von der Verbindung eines Gefühls mit der Vorstellung eines Objects, weil beides nicht unterschieden wird, die Unmöglichkeit der Realität der Vorstellung abgeleitet hat.

74) *Hobbes* Ebend. p. 10. And from hence also it followeth, that whatsoever Accidens or Qualities our Senses make us think there be in the World, they be not there, but are *Seemings* and *Apparitions* only: the Things that *really* are in the World without us, are those *Motions*, by which these Seemings are caused. And this

Dieses Resultat ist noch weit entfernt, vollkommne Evidenz bei sich zu führen. Es beruhet eines Theils nur auf einer Induction und zwar zum Theil aus seltenen und widernatürlichen Erscheinungen, wobei die Ausflucht, daß man daraus auf das Natürliche und Gewöhnliche zu schließen nicht berechtiget sey, sich noch hören läßt. Am wenigsten würde man bei dem Betastungssinne die Gültigkeit jener Induction gelten lassen, da Wärme als eine von den mannigfaltigen Empfindungen angeführt wird, und die Vermengung der objectiven und subjectiven Empfindung sogleich Zweifel erregen muß. Dann ist aber auch die Folgerung nicht ganz richtig, und der Schlußsatz enthält mehr, als die Prämissen. Es folgt nur soviel, daß die sinnlichen Vorstellungen subjective durch die Beschaffenheit des Empfindenden sowohl, als der realen Einwirkungen der Objecte bestimmte Zustände des Gemüths, was Hobbes Erscheinungen nennt, nicht aber daß sie ein Schein (seeming) sind. Doch der Unterschied zwischen beiden Begriffen, der noch nicht deutlich worden war, entschuldigt unsern Philosophen, und man kann nicht leugnen, daß er hier auf dem Wege einer wichtigen Entdeckung war, oder vielmehr sie aus Mangel einer tiefer eindringenden Untersuchung des Erkennens nur ahndete. Darum darf man auch den Mangel an Consequenz (indem er von Hitze in dem Feuer spricht und dadurch sein Resultat zum Theil selbst wieder aufhebt), so wie die fehlende Untersuchung, wie wir dazu kommen, das Subjective und Innere für etwas Objectives und Aeußeres zu halten und überhaupt worauf die Objectivität unserer Erkenntniß beruhet, nicht zu hoch anrechnen.

Weit

this is the *great Deception of Sense*, which also is to be by Sense corrected: for as Sense telleth me when I see *directly*, that the Colour seemeth to be in the Object: so also Sense telleth me, when I see by *Reflection*, that Colour is in the Object.

Weit unvollständiger und unvollkommner ist Hobbes Theorie des Verstandes, denn er macht das Anschauungsvermögen zur Grundkraft der Seele und leitet aus dieser einseitig alle Gedanken und Gedankenverbindungen ab, wodurch er verhindert wurde, auf das Eigenthümliche dieser Thätigkeit zu reflectiren. Die Folge der Vorstellungen unsers Verstandes und die Reihen derselben sind zuweilen zufällig und unzusammenhängend, wie größtentheils in den Träumen, oder ordentlich, zusammenhängend, und heißt dann Discurs (Raisonnement). Die Ursache von dem Zusammenhange und Consequenz der Vorstellungen findet sich in dem Zusammenhange und Consequenz der Vorstellungen, als sie der Sinn producirte. Und nun führet er die gewöhnlichen Fälle und Regeln der Association, so wie auch daß bei dem Begehren die Vorstellung des Zwecks auf die Vorstellung der Mittel führe, an [75]). Die willkürlichen Zeichen, deren Theorie wieder mehr gelungen ist, dienen dazu, die zusammenhängenden Vorstellungen und deren Reihen beliebig zurück zu rufen. Vermittelst der Zeichen werden Vorstellungen einander subordinirt, und solche, die ganz getrennte Sphären von Objecten bezeichnen, von einander getrennt; es entstehen Urtheile und Schlüsse, worauf die Wahrheit der Erkenntniß und deren Gegentheil beruhet. Verstand ist ihm das Vermögen, aus den Worten, ihrer Verbindung und andern Umständen der Sprache die wahre Bedeutung, d. i. die eignen Vorstellungen des Sprechenden, die nicht immer mit dem Sprachgebrauche zusammentreffen, mit Vermeidung der Vieldeutigkeit ausfindig zu machen, oder das Ver-

75) *Hobbes* Ebend. S. 17. The Cause of the Coherence or Consequence of one Conception to another is their first Coherence or Consequence at that Time, when they are produced by Sense.

Vermögen zu verstehen (understanding); Vernunft, das Vermögen zu schliessen. Wenn aus Grundsätzen, welche durch die Erfahrung als unbezweifelt gefunden worden, Folgesätze mit Vermeidung der Täuschungen der Sinne und der Vieldeutigkeit der Sprache abgeleitet werden, so stimmen diese mit der gesunden Vernunft überein. Sprache und Schließen geben den Menschen viele Vortheile für die Erkenntniß, haben aber auch den Nachtheil, eine Unwahrheit mit einer neuen zu vermehren und neue Irrthümer zu erzeugen. Die Thiere ermangeln sowohl jener Vortheile, als auch dieser Nachtheile [76]).

Es gibt zwei Arten von Erkenntniß. Die eine ist sinnliche Vorstellung, oder ursprüngliche Erkenntniß und deren Erinnerung. Die zweite ist Wissenschaft, oder Erkenntniß von der Wahrheit der Sätze und entspringt vom Verstande. Beide Arten sind Erfahrung, d. i. Erinnerung dessen, was auf das Eine, was vorausging, gefolgt ist [77]). Die erste ist Erfahrung von den Wirkungen der Außendinge auf uns; die zweite Erfahrung von dem eigenen Gebrauche der Worte in den Sprachen. Das Register der erstern in Büchern ist die Geschichte. Die Register der zweiten heißen Wissenschaften. In dem Worte Erkenntniß liegen zwei nothwendige Erfordernisse, Wahrheit und Evidenz. Evidenz bestehet darin, daß die Vorstellungen eines Menschen von Worten begleitet werden, welche in dem

76) *Hobbes* Ebend. S. 17—32.

77) *Hobbes* Ebend. S. 19. To have had many Experiments, is that we call Experience, which is nothing else but Remembrance of what Antecedents have been followed by what Consequences.

dem Raisonnement dieselben Vorstellungen bedeuten [78]). Wissenschaft ist daher Evidenz der Wahrheit nach einem Anfang oder Princip des Sinnes. Der erste Grundsatz der Wissenschaft ist, daß wir diese bestimmten Vorstellungen haben; der zweite, daß wir die Dinge, worauf die Vorstellungen sich beziehen, so oder so benennen; der dritte, daß wir diese Worte auf eine solche Art verbunden haben, daß wahre Sätze daraus entstehen; der vierte, daß diese Sätze auf eine solche Weise verbunden worden sind, daß sie Schlußkraft erlangen, oder die Wahrheit des Schlußsatzes erkannt werde. In Ansehung der Erfahrung macht Hobbes noch die Bemerkung, daß man aus ihr nicht schließen könne, daß irgend ein Ding gerecht oder ungerecht, wahr oder falsch, oder irgend ein Satz allgemein genannt werden müsse, wenn nicht die Erinnerung von dem Gebrauche der willkürlich auferlegten Benennungen hinzukomme. Wenn in einem ähnlichen Rechtsfalle dasselbe Urtheil tausendmal ist gefällt worden, so ist dieses noch nicht zu dem Schlusse hinreichend, daß es gerecht sey, wenn auch viele Menschen kein anderes Mittel zu diesem Schlusse haben, sondern man muß durch viele Erfahrungen ausfindig machen, was die Menschen verstehen, wenn sie Etwas gerecht oder ungerecht nennen [79]).

Dieses

78) *Hobbes* S. 33. Evidence is the Concomitance of a Man's Conception with the Words that signify such Conception in the Act of Ratiocination.

79) *Hobbes* S. 21. We cannot from Experience conclude, that any Thing is to be called just or unjust, true or false, or any Proposition universal whatsoever, except it be from Remembrance of the use of Names imposed arbitrarily by Men; for Example to have heard a Sentence given in the like Case, the like Sentence a thousand times is not enough to conclude that the Sentence is just, though most Men have no other Means to conclude

Dieses sind die Hauptsätze der Hobbesischen Erkenntnißtheorie, welche in Ansehung des Formalen der Erkenntniß sehr unvollkommen, in Beziehung auf das Materiale neue treffende Ansichten aber mit Einseitigkeit enthält. Das Erkennen wird mit dem Anschauen und Vorstellen, die Function des Denkvermögens mit der Thätigkeit der Einbildungskraft verwechselt, das Denken und die Sprache vermenget, und nicht in ihrem Unterschiede klar aufgefaßt. Indem er die spetifischen Merkmale des Rechnens zu dem Gattungsbegriff des Denkens macht, kam er auf den Irrthum, die Philosophie sich als eine Wissenschaft vorzustellen, welche durch die Hülfe des Denkens d. i. des Rechnens, gleiche apodictische Gewißheit als die Mathematik erlangen könne. Und doch mußte er selbst einräumen, daß die Erfahrung, wie er sie nahm, d. i. als Wahrnehmung, ein subjectives Vorstellen ohne Allgemeinheit und Nothwendigkeit sey, ob er sich gleich fälschlich einbildete, dieser Mangel könne durch Beobachtung des gleichförmigen Sprachgebrauchs, welche nach ihm doch auch Erfahrung ist, ersetzt werden. Er ahndete einen Mißbrauch der Denkkraft in der Speculation, wodurch keine Erkenntniß, sondern nur Scheinerkenntniß gewonnen werde; er suchte diese Verirrung durch Bestimmung des Gebietes der Erkenntniß zu vermeiden, und schränkte zu einseitig nach seinem unvollkommenen Begriffe, die Erkenntniß auf Erfahrung, und das Erkennbare auf Körper ein. Die Seele ist nichts anders, als die Organisation des Gehirns und der Nerven, nebst den darin gegründeten Bewegungen. Diesen Materialismus dehnte er auch ohne Grund auf die Region des Uebersinnlichen aus, wohin keine Erfahrung

reicht,

clude by; But it is necessary, for the Drawing of such Conclusion, to trace and find out, by many Experiences, what Men do mean by calling Things just or unjust.

reicht, indem er den Begriff eines unmateriellen Wesens für einen Widerspruch hielt.

Nach dem Grundsatze, daß die Körperwelt das ganze Feld des Erkennbaren ausmache — welches aber nirgends bewiesen ist und auch aus der Gleichsetzung der Erkenntniß und Wahrnehmung nicht folgt, da selbst die äußere Wahrnehmung nur Accidenzen gibt, wovon das Ursachliche und Substanzielle außerhalb der Wahrnehmung bleibt — konnte es freilich nichts Uebersinnliches geben. Der Mensch ist beschränkt auf ein durch Körper bedingtes Daseyn und ist selbst nichts anderes als ein Aggregat von einem gröbern und feinern Körper. Vernunft kann nur die sinnlichen Wahrnehmungen und ihre Zeichen combiniren und trennen, woraus doch nichts anders als eine mittelbare Erkenntniß des Sinnlichen und Körperlichen entstehen kann. Auf dem natürlichen Wege der Erkenntniß ist also die Vorstellung und Anerkennung eines Uebersinnlichen nicht möglich. Die Kenntniß Gottes und seiner Eigenschaften beruhet auf einem Glauben, der auf eine übernatürliche Weise entstanden ist. Wir wollen diesen Theil des Hobbesischen Systems noch in einem kurzen Umriß darstellen.

Daß Gott ist, das läßt sich auf natürlichem Wege erkennen, denn die natürlichen Wirkungen setzen ein Vermögen voraus sie hervorzubringen, ehe sie worden sind, und dieses Vermögen setzt etwas Existirendes voraus, welchem das Vermögen zukommt. Ist die Kraft nicht ewig, so muß sie von Etwas, das vor deren Daseyn war, hervorgebracht worden seyn, und dieses wieder von Etwas, bis wir an eine ewige d. i. erste Kraft aller Kräfte und Ursache aller Ursachen gelangen, welches Gott ist. Allein wir haben keine Erkenntniß von Gottes Wesen und Eigenschaften, keine Vorstellung

noch

noch Bild von ihm. Durch die Worte Sehen, Hören, Sprechen, Erkennen, Lieben, verstehen wir etwas in den Menschen, denen wir sie beilegen: aber ihnen entspricht nichts in der Natur Gottes, denn eben so richtig als das Raisonnement ist: Sollte nicht Gott, der das Auge machte, sehen, und der das Ohr machte, hören, eben so richtig können wir auch sagen: Sollte Gott, der das Auge machte, nicht ohne Augen sehen, oder der das Ohr machte, ohne Ohr hören; der das Gehirn und Herz machte, nicht ohne Gehirn erkennen, und ohne Herz lieben. Die Eigenschaften, welche Gott beigelegt werden, bedeuten also entweder unser Unvermögen, wie Unbegreiflichkeit, Unendlichkeit, oder unsere Verehrung, als Allmacht, Allwissenheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit [80]).

Unter Geist verstehen wir einen natürlichen Körper von solcher Feinheit, daß er nicht auf die Sinne wirket, und einen Raum einnimmt, welchen das Bild eines sichtbaren Körpers erfüllen kann. Unsere Vorstellung von einem Geiste enthält also Gestalt ohne Farbe, Räumlichkeit und Dimensionen. Verstehet man unter Geist übernatürliche, unkörperliche Dinge, so enthält dieser Ausdruck eine offenbare Ungereimtheit.

Geist

80) *Hobbes Tripos: humane Nat.* p. 69. 70. An einem andern Orte setzt er aber hinzu, daß wir durch diesen Regreß immer nur auf eine Ursache der Bewegung, welche wieder durch eine andere Bewegung bedingt ist, also durchaus nicht auf das Unbedingte gelangen. *Physica* p. 237. Praeterea etsi ex eo, quod nihil potest movere se ipsum, satis recte infertur, primum aliquod esse movens, quod fuerit aeternum, non tamen infertur id, quod inferre solent, nempe aeternum immobile, sed contra aeternum motum; siquidem ut verum est, nihil moveri a seipso, ita etiam verum est, nihil moveri nisi a moto.

Geist in Beziehung auf Gott ist ein Ausdruck unserer Verehrung, indem wir alles Grobkörperliche von ihm abzusondern suchen. Wir Christen nehmen auf das Zeugniß der Schrift an, daß es gute und böse Engel gibt, daß es Geister gibt, daß die menschliche Seele ein Geist ist, und daß Geister unsterblich sind. Allein dieses zu erkennen, oder eine natürliche Evidenz davon zu haben, ist unmöglich, denn Evidenz ist Vorstellung, jede Vorstellung ist ein Bild, das von den Sinnen herrührt. Da nun die Geister solche Wesen sind, welche nicht auf die Sinne wirken, so sind sie auch nicht vorstellbar. Auch zeigt uns die Schrift nirgends, daß die Geister unkörperlich d. i. ohne Dimensionen und Eigenschaften sind, was auch widersprechend ist. Die Vorstellung, daß die Seele ganz in dem ganzen Körper, und ganz in jedem Theile des Körpers sey, ist ungereimt, gründet sich weder auf Schrift noch Vernunft und rührt nur von der Unwissenheit dessen her, was das für Dinge sind, welche man Gespenster nennt, wie sie den Kindern und in der Furcht erscheinen [81]).

Die Kenntniß von Geistern, die wir haben, ist keine untrügliche Wissenschaft oder Evidenz, sondern nur ein Glaube, welcher sich auf die Schrift als Offenbarung gründet, und in dem Zutrauen besteht, welches wir denjenigen schenken, die etwas offenbaren. Die Zeichen der Offenbarung oder Eingebung sind Wunder, wenn es über das Vermögen des Menschen gehet, dergleichen durch Be-

81) *Hobbes* S. 71. 72. We that are Christians, acknowledge that there be Angels good and evil, and that there are Spirits and that the Soul of Man is a Spirit, and that those Spirits are immortal: but to *know* it, that is to say, to have natural Evidence of the same, it is impossible.

Betrug zu bewirken, die Unterscheidungszeichen der guten und bösen Geister sind Handlungen und Früchte und die Uebereinstimmung der Lehre mit dem Grundartikel des christlichen Glaubens. Der Glaube, daß die Schrift Gottes Wort eben so gut ist, als wenn wir Gottes lebendige Stimme hörten, gründet sich auf das Zutrauen zu den heiligen Männern aus Gottes Kirche, welche von den ersten Zeiten der Erscheinung Christus auf einander gefolgt sind und eine ununterbrochene Kette bis an diejenigen ausmachen, welche die wundervollen Thaten dieses Gottmenschen sahen. Dieses schließet aber nicht aus, daß Gott nicht die wirkende Ursache des Glaubens sey, oder daß er ohne den Geist Gottes gewonnen werde; sind doch selbst alle gute Meinungen, welche wir vermittelst des Hörens und Lehrens annehmen und glauben, ob sie gleich natürlich sind, doch das Werk Gottes; alle Werke der Natur sind Gottes und werden seinem Geiste zugeschrieben. Der Glaube ist also die Wirkung des göttlichen Geistes in demselben Sinne, in welchem er dem einen Menschen mehr Weisheit und Kunstverstand als dem andern gibt, in welchem er macht, daß in dem gewöhnlichen Leben der Eine dasjenige glaubet, was der Andere bei denselben Gründen nicht glaubet, oder daß der Eine die Meinung seines Obern achtet und seinen Vorschriften gehorchet, ein Anderer nicht [82]).

Jetzt müssen wir noch der Grundsätze der Hobbesischen

82) *Hobbes* S. 73—76. Faith therefore, wherewith we believe, is the Work of the Spirit of God in that Sense, by which the Spirit of God giveth to one Man wisdom and cunning in Workmanship more than another, and by which he effecteth also in other Points pertaining to our ordinary Life, that one Man believeth that, which upon the same Grounds another doth not, and one Man reverenceth the Opinion and obeyeth the Commands of his Superiors, and others not.

listischen Theorie von der bewegenden Kraft des Menschen, vermöge deren der Verstand dem Körper, worin er ist, animalische Bewegung gibt, und deren Acte Affecten und Leidenschaften sind, gedenken [83]). Vorstellungen sind nichts Reales, sondern Bewegungen in einer innern Substanz des Kopfes. Da diese Bewegungen hier nicht stehen bleiben, sondern bis zum Herzen fortgehen, so müssen sie hier nothwendig die Lebensbewegung befördern oder hindern und schwächen. In dem ersten Fall heißen sie Lust, Vergnügen, und in Beziehung auf das Object, welches als Ursache dieser Bewegung angenehm, vergnügend genennt wird, Liebe; im zweiten Fall, Schmerz, und in Beziehung auf das verursachende Object Haß.

Die Bewegung, in welcher Vergnügen oder Schmerz besteht, ist eine Reizung, sich entweder dem Dinge, welches Vergnügen macht, zu nähern, oder von demjenigen, was mißvergnüget, zu entfernen. Diese Reizung ist ein Streben oder innerer Anfang der animalischen Bewegung, und heißt, wenn das Object Vergnügen gibt, Begehren, und Verabscheuung in Beziehung auf ein gegenwärtiges Mißvergnügen, und in Beziehung auf ein künftiges, Furcht. Vergnügen, Liebe, Begehren oder Verlangen sind verschiedene Benennungen für eine und dieselbe Sache unter verschiedenen Rücksichten [84]).

G 2 Jeder

83) *Hobbes* S. 36. the Power motive of Mind is that, by which the Mind giveth animal Motion to that Body, wherein it existeth; the Acts hereof are our Affections and Passions.

84) *Hobbes* S. 38. This Motion, in which consisteth Pleasure or Pain, is also a *Solicitation* or Provocation either to draw near to the Thing that pleased, or to retire from the Thing that displeaseth; and the Solicitation

Jeder Mensch nennt in Beziehung auf sich gut und übel dasjenige, was ihm Vergnügen oder Mißvergnügen macht, angenehm oder unangenehm ist. Da alle Menschen in Ansehung ihrer Grundbeschaffenheit verschieden sind, so weichen sie auch in der Unterscheidung dessen, was gut und übel ist, ab. Es gibt keine absolute Güte, ohne alle Beziehung; selbst die Güte, welche wir in Gott annehmen, ist Güte gegen uns. Güte und Bosheit sind die Eigenschaften oder Kräfte der angenehmen oder unangenehmen Dinge, wodurch sie Vergnügen oder Mißvergnügen machen. Die Zeichen dieser Güte und Bosheit nennet man Schönheit, Häßlichkeit [85]).

Begehren ist der Anfang der animalischen Bewegung gegen das Angenehme; die Erreichung desselben ist das Ende derselben, welches wir Zweck, Ziel, Endursache derselben nennen; das Vergnügen bei Erlangung des Endes, heißt Genuß. Gut und Genuß sind zwei Benennungen für eine und dieselbe Sache unter verschiedenen Rücksichten. Einige Zwecke sind näher, andere entfernter; die ersten heißen in Beziehung auf die letzten Mittel. Einen letzten Endzweck, welchen die alten Philosophen in die Glückseligkeit setzten und über den Weg dazu so sehr stritten, gibt es eben so wenig als einen Weg nach Utopia, denn so lange wir leben, haben wir Bedürfnisse und Verlangen, welches immer ein inneres

is the endeavour, or internal Beginning of animal Motion, which, when the Object delighteth, is called *Appetite*, when it displeaseth, it is called Aversion in Respect of the Displeasure present; but in Respect of the Displeasure expected Fear. So that Pleasure, Love and Appetite, which is also called Desire, are divers Names for divers Considerations of the same Thing.

85) *Hobbes* S. 38.

tes Ziel voraussetzt. Es kann daher nur in dem Weiterschreiten Befriedigung geben. Wir dürfen uns also nicht wundern, daß, wenn Menschen mehr Reichthum, Ehre oder anderes Vermögen erlangen, ihre Begierde auch beständig größer wird, und sie nach einer andern Art von Vermögen streben, wenn sie den höchsten Grad in einer andern erreicht haben, so lange sie darin andere vor sich erblicken [26]).

Da Hobbes nur animalische sinnliche Lust, wohin nicht nur die sinnliche durch Affection eines Organs, sondern auch das Vergnügen des Verstandes oder die Erneuerung eines gehabten und die Vorstellung eines künftigen Vergnügens, in der Vorstellung der dazu gehörigen Kraft und der Anerkennung derselben gehört, und nur ein sinnliches Begehren kennt, welches nichts anders ist, als die zur Lust gehörige Bewegung in Beziehung auf das Herz und die dadurch beförderte Lebensthätigkeit, so erklärt er auch diesem Grundsatze gemäß alles Wollen und stellt nach dem Causalitätsgesetze, welches hier wie überall auf Bewegungen angewendet wird, einen allgemeinen Determinismus auf. Man muß gestehen, daß dieser Determinismus, so sehr sich die gesunde Vernunft dagegen sträubt, auf dem Standpuncte dieses Denkers, da er nur eine materielle Welt annimmt, alles Wirkliche nur Körper und Bewegung und der Mensch nur ein zusammengesetzter Körper ist, in welchem Gehirnbewegungen alles Geistige im Erkennen, Fühlen und Wollen bewirken, und da ihm die Vernunft nur ein logisches Vermögen des Verbindens und Trennens bedeutet, ganz consequent ist. Die Hauptsätze dieser alles Wollen für nothwendig als Folge vorhergehender zureichender Ursachen erklärenden Theorie sind folgende: Wenn einem Men-

26) *Hobbes* S. 39.

Menschen in den Sinn kommt, eine Handlung zu thun oder nicht, und er hat keine Zeit zur Ueberlegung, so folgt das Thun oder Unterlassen nothwendig dem gegenwärtigen Gedanken von den guten oder bösen Folgen davon für ihn. In einem plötzlichen Zorn wird die Handlung dem Gedanken der Rache, in einer plötzlichen Furcht dem Gedanken der Flucht folgen. Hat die Ueberlegung Raum und sie wird nicht vorgenommen, weil nichts vorhanden ist, was einen Zweifel an den Folgen erwecken könnte, so folgt die Handlung der vorhandenen Meinung von dem Gut- oder Bösesey derselben. Ueberlegung ist nichts anders als Betrachtung einer Handlung, ob es besser ist, sie zu thun oder zu lassen, d. i. die guten sowohl als bösen Folgen derselben sich vorstellen oder die alternirende Vorstellung der guten oder bösen Folgen einer Handlung, oder die alternirende Hoffnung und Furcht. In der Succession dieser entgegengesetzten Begehrungen ist die letzte dasjenige, was wir Willen nennen, und gehet vor der Handlung oder vor der unmöglich gewordenen Ausführung unmittelbar vorher. Alle übrigen Begehrungen, welche einem Menschen während seiner Ueberlegung ankommen, sind kein Wille, sondern Strebungen und Wünsche [87]). Willkürliche Handlungen sind solche, welche auf Ueberlegung und Wahl folgen; wo keine Ueberlegung vorhergegangen, da sind es spontane, aber nicht willkürliche

87) *Hobbes Tripos: Treatise of Liberty and Necessity* p. 311. I conceive that in all Deliberations, that is to say in all alternate succession of contrary Appetites, the last is that, which we call the *Will*, and is immediately next before the Doing of the Action, or next before the Doing of it become impossible. All other Appetites to do and to quit that come upon a Man during his Deliberations, are called *Intentions* and *Inclinations*, but not *Wills*, there being but one Will, which also in this Case may be called the last Will, though the Intentions change often.

liche Handlungen. Freiheit ist Abwesenheit aller Hindernisse einer Handlung, welche nicht in der Natur und innern Beschaffenheit des Handelnden liegen. So sagt man vom Wasser, es laufe frei ab oder habe Freiheit in dem Strombette abzufließen, wiewohl nicht zur Seite, weil dieses die Ufer verhindern. Das Wasser kann nicht aufwärts steigen, man betrachtet dieses aber nicht als einen Mangel an Freiheit, sondern des Vermögens, weil das Hinderniß in der Natur des Wassers enthalten ist. Wer gebunden ist, hat keine Freiheit zu gehen; das sagen wir aber nicht von dem Kranken oder Lahmen, weil das Hinderniß nicht äußerlich, sondern innerlich ist. Nichts fängt von sich selber etwas an, sondern durch die Handlung eines andern Handelnden. Wenn ein Mensch zu etwas ein Begehren oder Willen hat, was er zuvor nicht hatte, so ist die Ursache seines Willens nicht der Wille selbst, sondern Etwas, das nicht in seiner Gewalt ist. Der Wille ist die nothwendige Ursache der willkürlichen Handlungen, der Wille wird aber durch andere Dinge, über welche er nicht walten kann, verursacht. Alle willkürliche Handlungen haben nothwendige Ursachen und sind abgenöthiget [88]). Eine zureichende Ursache ist diejenige, welcher nichts fehlet, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig ist; sie

88) *Hobbes* p. 312. I conceive that nothing taketh Beginning from itself, but from the Action of some other immediate Agent without itself. And that therefore, when first a Man hath an Appetite or Will to something, to which immediately before he had no Appetite, nor Will, the Cause of his Will is not the Will itself, but something else not in his own Disposing. So that whereas it is out of Controversy, that of voluntary Actions the Will is the necessary Cause and by this, which is said, the will is also caused by other Things, whereof it disposeth not, it followeth, that voluntary Actions have all of them necessary Causes, and therefore are *necessitated*.

sie ist also auch eine nothwendige Ursache. Wäre es möglich, daß eine zureichende Ursache die Wirkung nicht hervorbrächte, so fehlte noch etwas, das erforderlich war, und sie war also nicht zureichend. Es ist hieraus offenbar, daß alles, was hervorgebracht wird, nothwendigerweise hervorgebracht wird; denn es hatte eine zureichende Ursache. Also müssen auch willkürliche Handlungen nothwendig erfolgen. Die gewöhnliche Erklärung eines freihandelnden Wesens: es sey dasjenige, welches, wenn auch alles zur Hervorbringung einer Handlung Erforderliche vorhanden ist, doch das Vermögen hat, sie nicht hervorzubringen, enthält einen Widerspruch und ist Unsinn. Denn es ist so viel als sagte man: die Ursache kann zureichend, d. i. nothwendig seyn, und doch wird die Wirkung nicht erfolgen [89]). Was die Handlungen bestimmt und nothwendig macht, ist die ganze Summe von Dingen, welche existiren und zur Hervorbringung jeder Handlung mitwirken, so daß wenn nur ein Ding nicht wäre, die Handlung nicht erfolgen würde. Dieses Zusammenwirken aller Ursachen macht nicht eine einfache, sondern eine unendliche Zahl von Verkettungen aus, deren letzter Ring Gottes Allmacht ist. Daher, da sie alle von der ewigen Ursache aller Dinge gesetzt und angeordnet worden sind, so mag man die Summe aller verketteten Ursachen wohl den Rathschluß Gottes nennen [90]).

Hobbes

89) *Hobbes* p. 313. That ordinary Definition of a *free Agent*, namely that a free Agent is that, which, when all Things are present, which are needful to produce the Effect, can neverthelefs not produce it, implies a Contradiction and is Nonsense, being as much as to say, the Cause may be sufficient, that is to say necessary, and yet the Effect shall not follow.

90) *Hobbes* p. 280. That which necessitateth and determinateth every Action is the Sum of all Things, which being

Hobbes hat diese wichtige Untersuchung, nebst allen daran geknüpften theologischen Nebenfragen von der Vorherbestimmung und Gnadenwahl, so klar und bestimmt aus dem Gesichtspuncte des Naturbegriffs entschieden, daß wenn es nicht noch einen andern Gesichtspunct gäbe, welcher der Vernunft in Beziehung auf sittliche Wirksamkeit allein angemessen ist, sich schwerlich gegen das ganze Raisonnement viel Erhebliches würde sagen lassen. Allein dieser andre Gesichtspunct, aus welchem der Mensch sich ebenfalls nicht blos als Naturwesen betrachten muß, war ihm so fremd, daß er offen gestand, er wisse sich unter moralischer Wirksamkeit in Gegensatz der physischen, nichts zu denken [91]). Unter der Voraussetzung, daß der Mensch ein bloßes Naturwesen ist, weiß er auch alle Gegengründe seines Gegners, des Bischofs Bramhall, mit großem Scharfsinn zu beseitigen, alle Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten zu heben, und die Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen als verständig, erfahrungsmäßig und von allen gefährlichen Folgen frei darzustellen. Damit contrastiret freilich etwas das Geständniß, er sey durch die Pflicht der Vertheidigung genöthiget worden, sie öffentlich bekannt zu machen, so wie die Bitte, sie vor dem Publicnm geheim zu halten [92]). Dieses zeigt sich auch da, wo er den Einwurf, wie es mit Gottes Gerechtigkeit vereint werden könne, daß er

being now existent conduce and concur to the Production of that Action hereafter, whereof, if any one Thing now were wanting, the Effect could not be produced. This Concourse of Causes, whereof every one is determined to be such as it is by a like Concourse of former Causes, may well be called (in respect they were all set and ordered by the eternal Cause of all Things, God Almighty) the Decree of God.

91) *Hobbes* p. 281.

92) *Hobbes* p. 286. 291.

er Sünden verbiete und bestrafe, welche doch durch seinen Rathschluß nothwendig sind, beantwortet und behauptet, Gottes Allmacht sey der einzige und zureichende Rechtfertigungsgrund für sein Handeln. Wie ein Töpfer das Recht und die Gewalt habe, aus demselben Stoffe ein Gefäß der Ehre und Unehre zu machen, ohne daß ihm daraus ein Vorwurf gemacht werden könne, so könne Gott nach seiner Allmacht thun was er wolle, und durch das Thun sey es gut und recht für ihn, obgleich nicht für uns, weil die Menschen durch Uebereinkommen und Verträge gewisse Normen für Recht und Unrecht festgesetzt hätten, die auf Gott nicht angewendet werden könnten [93]).

So stellte also Hobbes ein System auf, in welchem Empirismus und Materialismus mit strenger Consequenz durchgeführet wird. Hobbes kennt nur die Erfahrungswelt als das Erkennbare, und Sinnlichkeit als das Erkenntnißvermögen, welchem Verstand und Vernunft als Rechnungsführer zugegeben sind. Alles was ist, ist Körper, und der menschliche Geist macht davon keine Ausnahme. So wie er auf der einen Seite alle höheren Functionen des Erkennens auf Anschauungen und Zeichen, deren Verbindung und Trennung zurückführt, so leugnet er auch alle auf Vernunft sich gründenden Gefühle und Bestrebungen, und erkläret sie aus der sinnlichen Natur des

Men-

93) *Hobbes* p. 283. The Power of God alone without other Helps is sufficient Justification of any Action he doth; that which Men make amongst themselves here by Pacts and Covenants, and call by the Name of Justice, and according whereunto Men are accounted and termed rightly *just* or *unjust*, is not that, by which God Almighty's Actions are to be measured or called just, no more than his Counsels are to be measured by humane Wisdom: that which he does, is made just by his doing it; just, I say, in him, though not always just in us.

Menschen. Der Mensch ist ein Thier, welches nur allein die willkürliche Sprache zum Voraus hat. Das Streben nach Wohlseyn ist die Grundlage seines Natur- und Staatsrechts. Alle Fragen und Untersuchungen, welche sich auf das Uebersinnliche, auf das **Unendliche** und **Ewige** beziehen, wies er als eitel und unbeantwortlich ab. **Denn wohin keine Phantasmen reichen, da ist auch keine Erkenntniß möglich.** Die Vorstellung von Geistern, Gespenstern, unkörperlichen Substanzen beruhe auf Bildern der Einbildungskraft, erzeugt in der Nacht, der Dunkelheit oder von der Furcht, welchen fälschlich eine Objectivität angedichtet wird [94]).

Es ist einleuchtend, daß nach dieser Denkart, die Aufklärung befördert, die Selbsttäuschung in demjenigen, was sich nicht wissen läßt, verhütet, dem Aberglauben, der Schwärmerey, der eitlen Speculation die hauptsächlichste Nahrungsquelle abgeschnitten wurde. Selbst in Beziehung auf die Körperwelt erklärte er, daß nur wenige Fragen in Ansehung ihrer Größe (ob sie endlich oder unendlich), ihrer Zeitdauer (ob sie einen Anfang habe oder ewig sey), und in jenem Falle, von welcher Ursache, und welcher Materie sie entstanden; woher diese Ursache und diese Materie), in Ansehung der Zahl (ob es eine oder mehrere gebe) aufgeworfen, aber keine mit Gewißheit entschieden werden könne. Man könne mehr fragen, als zu wissen möglich sey. Was die Menschen wissen, das lernen sie von ihren Bildern und Vorstellungen. Von dem Unendlichen der Größe und der Zeit nach ist aber kein Bild und Vorstellung möglich. Kein Mensch, noch irgend ein Wesen außer dem Unendlichen, kann sich das Unendliche vorstellen. Wenn auch Jemand von einer Wirkung zu ihrer unmittelbaren Ursache und von dieser zu

94) *Hobbes Physica* c. 25. p. 237.

zu einer entferntern durch richtige Schlüsse sich erhebt, so kann er doch nicht so ohne Aufhören fortschreiten, er bleibt ermüdet irgendwo stehen, ohne zu wissen, ob er hätte weiter fortschreiten können oder nicht. Es folgt auch gar nichts Ungereimtes daraus, ob man sich die Welt endlich oder unendlich vorstellt, da alle Erscheinungen in dem einen, wie in dem andern Falle, dieselben bleiben, dem Urheber derselben mag das eine oder das andere beliebt haben [95]).

Das Wissen beschränkte also Hobbes nur auf die einzelnen Erscheinungen der Körperwelt, welche in dem Kreise der Wahrnehmung liegen, und auf deren Ursachen. Alles übrige beruhet auf einem Glauben, nicht etwa einem durch die Vernunft bewirkten, sondern einem auf Ansehen beruhenden, oder historischen. Denn die Entscheidung der Fragen und Meinungen über die ewige und unendliche Ursache, über die Größe, den Anfang und Ursprung der Welt hat Gott, der allein ein Wissen von sich selbst und der Welt hat, denjenigen überlassen, deren

Dienste

95) *Hobbes Physica* c. 26. p. 236. 237. Atque haec omnia ab eo, qui Philosophiam complecti profiteretur universam, determinanda essent, si quantum quaeri, tantum sciri posset. Est autem infiniti scientia finito quaesitori inaccessibilis. Quicquid homines scimus a phantasmatis nostris didicimus; phantasma autem infiniti (sive magnitudine, sive tempore) nullum est, neque enim homo neque ulla alia res praeterquam quae ipsa infinita sit, infiniti conceptionem ullam habere potest; neque si quis ab effectu quocunque ad causam eius immediatam, atque inde ad remotiorem et sic perpetuo ratiocinatione rectissima ascenderit, non tamen in aeternum procedere poterit, sed defatigatus aliquando deficiet et quidem, an ulterius progredi potuerit, necne, nescius. Neque absurdi sequetur, quicquam, sive finitus sive infinitus mundus statuatur cum utrumvis, statuisset mundi opifex, quae nunc videntur, eadem omnia videri potuissent.

Dienste in Anordnung der Religion er sich bediente, also den Gesetzgebern und Regenten [96]). Dieselbe unumschränkte Macht, welche nach dem Hobbes dem Regenten in der obersten Leitung des Willens und der gesammten Kräfte aller Staatsmitglieder zukommt, dieselbe steht ihm in Ansehung dessen zu, was in Beziehung auf das Uebersinnliche geglaubt, oder nicht geglaubt werden soll. Dieses Recht ist nur durch zwei Bedingungen eingeschränkt, nehmlich keinen Glaubensartikel zu sanctioniren, welcher mit dem Grundartikel des christlichen Glaubens, daß Christus der Erlöser der Menschen sey, streitet, und zweitens alle Glaubensartikel durch das Verhältniß zu dem Wohl und Nachtheil des Staates zu bestimmen. Wie sehr ungeachtet dieser einschränkenden Regeln und selbst bei Anwendung derselben der Willkür Spielraum gegeben sey, bedarf keiner weitern Erinnerung.

Der Charakter der Hobbesischen Philosophie ist überhaupt Streben nach Gewißheit durch Concentrirung oder Beschränkung des Umfangs. Er schränkte nehmlich den Umfang der Philosophie auf Physik ein und verwarf die Metaphysik, welche noch über die Sinnenwelt hinaus will. Durch diese Verengung des Gebiets hoffte er der Philosophie einen solchen Grad von Gewißheit geben zu können, daß sie mit der Mathematik auf gleicher Stufe stehe. Eine vorgespiegelte Aehnlichkeit zwischen beiden Wissen-

96) *Hobbes* p. 237. Quaestiones ergo de magnitudine et origine mundi non a philosophis, sed ab iis, qui ordinando Dei cultui legitime praesunt, determinandae sunt. Nam ut Deus O. M., cum populum suum in Judaeam induxisset, primitias fructuum sibi reservatas concessit sacerdotibus, ita quoque, cum mundum a se factum disputationibus hominum tradidisset, opiniones tamen de natura infiniti et aeterni sibi soli cognita tanquam primitias sapientiae iudicari ab iis voluit, quorum in religione ordinanda ministerio uti voluit.

Wissenschaften, welche durch die unterlassene Achtsamkeit auf den formellen und materiellen Unterschied beider unterhalten würde, täuschte ihn mit einer Aussicht, die er wahrscheinlich in dem reiferen und kühleren Alter nicht mehr in demselben Grade für wahr hielt. Der Empirismus, welcher von diesem Denker ohne weitere Untersuchung angenommen wurde, nöthigte ihn zu geschärfter Aufmerksamkeit auf das Gebiet der Erfahrung; er zog aus derselben gewisse Grundsätze, vorzüglich den der Causalität, ohne tiefer in den Grund derselben einzudringen. Durch die Anwendung desselben gewann er Resultate, welche mit der Erfahrung übereinstimmen, aber doch nicht allein aus Wahrnehmungen mit Hülfe der logischen Formen des Denkens gewonnen werden können, sondern metaphysische Begriffe und Grundsätze voraussetzen, die auf diesem Boden nicht entstehen können. Hieher gehört nicht allein die auf Größe, Veränderung, Ursache und Kraft sich beziehenden Urtheile, sondern auch der Hauptsatz seiner Philosophie, daß es überhaupt keine andern Substanzen gibt, als Körper, und der Begriff einer nicht körperlichen Substanz widersprechend sey, den er auf eine consequente Weise fortführte. Auf der einen Seite gewann er freilich durch alles dieses den Vortheil, daß er seine Philosophie von allen eitlen vorgeblichen und überfliegenden Speculationen frei hielt; es entstand aber der Nachtheil, daß diese Philosophie, welche Physik und Logik ohne Metaphysik zu seyn vorgibt, sich selbst Lügen straft, grundlos wird und der menschlichen Vernunft besonders in dem praktischen Gebrauche nicht genüget. Die Nachtheile zeigten sich schon in dem Religionsglauben und werden noch sichtbarer in seiner praktischen Philosophie. Ueberhaupt waltet der kalte und ruhige Verstand in dem Combiniren und Berechnen vor, dagegen aber schweigt das Interesse der Vernunft fast gänzlich.

Ueber

Ueber die subjective Ueberzeugung dieses Philosophen zu entscheiden, liegt nicht gerade in dem Plane der Geschichte. Aus dem Systeme seiner Grundsätze ist die Frage, wie es mit seinem religiösen Glauben stand, nicht ganz vollständig zu beantworten. Zwar macht er daraus kein Hehl, daß aus bloßer Vernunft kein Wissen von Gottes Seyn und Eigenschaften, von der Fortdauer der Seele und auch kein Glauben möglich ist, und daß er nur einen übernatürlich gewirkten Glauben, gestützt auf Gottes Offenbarung und das Ansehen von Gott erleuchteter Menschen, Statt finden läßt. Hiermit ist aber die Sache noch nicht abgethan, sondern es kommt auf die Aufrichtigkeit des Philosophen an. War er überzeugt, daß ungeachtet der von ihm anerkannten Schranken der menschlichen Erkenntniß, ungeachtet der Ueberzeugung, daß alle reale Erkenntniß auf Bewegung und Einwirkung der Körper beruhe, dennoch durch Einwirkung der ewigen Ursache aller Dinge ein Glaube von seinem Seyn entstehen könne und wirklich vorhanden sey? Hielt er diesen Glauben für wahr, in so fern er mit der Verstandeserkenntniß übereinstimmt, oder auch da, wo er mit derselben streitet? Dieses sind Fragen, welche aus seinem vorhandenen System nicht zur Genüge beantwortet werden können. Denn wenn auch das Verhältniß des Wissens und Glaubens auf unbeantwortliche Schwierigkeiten führt, so bleibt es doch unentschieden, wie weit er diese Schwierigkeiten eingesehen, und wenn er sie eingesehen, ob er darum den Glauben verworfen, und nur äußerlich, aus Furcht Aergerniß zu geben, oder sich in Verfolgungen zu stürzen, vorgegeben habe. Hierüber würden wohl die Urtheile getheilt bleiben, und es wird nicht an Vertheidigern und Anklägern fehlen [97]).

In

97) Außer Sam. Parker, der den Hobbes als versteckten Atheisten behandelt, hat keiner mit so viel Härte über ihn

In einem Zeitgenossen des Hobbes, dem Lord Eduard Herbert von Cherbury, trat eine ganz entgegengesetzte Tendenz hervor. Wenn Hobbes hauptsächlich nur Interesse für die Erkenntniß der Natur und insbesondere der äußern hatte, und alles nur aus dem Standpuncte des Verstandes betrachtete, so erhob sich Herbert zu einem höhern Standpunct der Vernunft, welchem das Interesse des Verstandes untergeordnet war. Beide waren gewissermaßen Empiristen, jeder aber auf eine andere Weise. Hobbes suchte das Ursprüngliche aller Erkenntniß in dem äußern Sinn. Herbert in einem Instinct der Vernunft, welchem Sinn und Verstand untergeordnet sind. Hobbes blieb bei den Regeln der Combination und Trennung der Worte als willkürlicher Zeichen stehen, Herbert forschte tiefer nach den Gründen und Gesetzen der Verbindung und der davon abhangenden Wahrheit der Erkenntnisse. Wenn nach Hobbes die Seele nichts als eigenthümlich besitzt, was sie nicht von Außen erworben hat, so gibt es nach Herbert eine gewisse Anzahl von Grundsätzen und Erkenntnissen, die der Seele angeboren sind, und ihr ursprünglich angehören. Jener ist geneigt alles zu verkörpern, dieser alles zu vergeistigen.

Anstatt

ihn abgeurtheilt, als der Theologe Christian Kortholt in seiner Schrift, von den dreien Betrügern der Welt. Allein schon die Gesellschaft dreier, in ihrem Denken und Charakter so ungleichartigen Männer, wovon der eine zwar Pantheist, der zweite ein Naturalist, aber beide darum noch keine Atheisten waren, machen das Urtheil dieses Theologen verdächtig. Dagegen vertheidigte Gundling in seinen Observationibus Halensibus Tom. I. Obs. 11. den Hobbes gegen alle diese lieblosen Verdammungsurtheile. Der große Leibnitz nahm weder für, noch gegen Hobbes Partei, und diese Neutralität verdient da, wo die Sache im Dunkeln ist, wie hier, Achtung. Die Lehre objective genommen und diese subjective Ueberzeugung, müssen hier wohl unterschieden werden.

Anstatt daß Hobbes die Religion auf historischen Glauben und die absolute Macht des Regenten gründet, führt Herbert selbst den Glauben auf ein ursprüngliches unmittelbares Wissen zurück. Hobbes besaß das Talent der Klarheit und einer leichten Uebersicht; Herbert ging tiefer ein in die Geheimnisse des Geistes, war aber dabey dunkler und verworrener. Wäre er derselben Klarheit und Deutlichkeit des Gedankens und des Ausdrucks mächtig gewesen, so würde er einen bedeutenden Einfluß auf den Gang des Philosophirens gehabt und mehr Aufsehen gemacht haben. Indessen gebühret ihm doch auch so, wegen der entgegengesetzten, mehr auf das Rationale in dem Erkennen und Handeln, auf Religion und Sittlichkeit gerichteten Tendenz und wegen mancher hellen Blicke in die Gesetzmäßigkeit des Geistes, welche nicht ganz ohne Einfluß, selbst durch die Reaction blieben, noch eine Stelle in der Geschichte der Philosophie neben Hobbes und Gassendi.

Eduard Herbert war 1581 geboren, studirte seit 1595 zu Oxford, nicht als Gelehrter, sondern um sich zum Geschäftsmann zu bilden. Er zeichnete sich aber hier schon durch seinen Geist und seine gelehrten Kenntnisse aus. Von der Universität ging er auf Reisen und that Kriegsdienste. Der König Jakob sendete ihn als Gesandten nach Paris und belohnte seine Verdienste durch die Erhebung zum Lord. In den bürgerlichen Unruhen unter Carl dem ersten nahm er die Partei des Parlaments. Er starb den 20. August 1648. Außer einigen Gedichten und historischen Werken hat er sich besonders durch zwei philosophische Schriften de veritate und de religione gentilium bekannt gemacht [98]), von denen uns hier die erste am meisten interessirt.

Es

98) Die Schrift *de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* erschien zuerst zu

Es war unstreitig ein nicht gemeiner Gedanke, die Wahrheit zum Gegenstande einer philosophischen Untersuchung zu machen. Denn da Wahrheit das Ziel aller Forschungen ist, und von so vielen entstandenen Parteien jede die Wahrheit für ihr System in Anspruch nahm und dem entgegengesetzten absprach, so war die Beantwortung der Frage: was ist Wahrheit und worauf gründet sie sich, um so verdienstlicher, je schwieriger sie an sich ist und durch die entgegengesetzten Ansichten der Dogmatiker, Skeptiker und Supernaturalisten geworden war. Die Beantwortung der Frage: was ist Wahrheit, setzt aber schon die Beantwortung einer andern voraus, dieser nehmlich: wie kann und muß die Untersuchung dieses wichtigen Gegenstandes eingeleitet und fortgeführt werden; welcher Weg leitet auf die Entdeckung der wesentlichen und wahren Merkmale der Wahrheit; damit nicht eine einseitige Ansicht auf einem eingeschränkten Standpunkte irgend einer Schule für Wahrheit überhaupt ausgegeben und durch ein falsches Fürwahrhalten Schein für Wahrheit aufgefaßt werde? Da es aber nicht leicht ist, diesen richtigen Weg zu finden, ehe man auf mannigfaltige Weise gestrauchelt hat, so muß die Untersuchung dieses Gegenstandes als eine der schwierigsten und verwickeltsten erscheinen, und das Urtheil über den Gehalt und Werth dieses Versuches billig von der Strenge etwas nachlassen. Im Ganzen hat Herbert die Aufgaben nicht befriedigend aufgelöst, aber auch nicht

zu Paris 1624, dann 1633. London, 1645. 4. Ich habe hier eine dritte Ausgabe vor mir vom J. 1656 in 12. welcher auch eine andere Schrift desselben Denkers von verwandtem Inhalt angehängt ist, nehmlich de causis errorum 1656. Von der zweiten Schrift de religione gentilium errorumque apud eos causis erschien der erste Theil London, 1645 8. das Ganze aber 1663. 4. und 1670. 8.

nicht ganz verfehlt; den Weg zur Auflösung, welche nur durch eine befriedigende Theorie der Erkenntnißvermögen gewonnen werden kann, nicht deutlich gedacht, aber doch geahnet, und wenn er daher das Resultat der Untersuchung nicht ganz befriediget, so hat er doch einige helle Blicke in das Erkennen gethan.

Er fängt mit einer Darstellung des Zwiespaltes der Vernunft in dem Skepticismus, Dogmaticismus und Supernaturalismus an und erklärt nach seinem gesunden Urtheile jedes dieser Systeme in seiner Unbeschränktheit für irrig. Die Skeptiker behaupten, es lasse sich gar nichts mit Gewißheit erkennen, außer nur dieses, daß man nichts wisse; die Dogmatiker dagegen geben zum großen Nachtheil der Wahrheit vor, daß alles mit Gewißheit erkannt werden könne, und suchen sogar mit außerordentlicher Vermessenheit aus den Principien der Erkenntniß, in deren Besitz wir allein sind, auch die Principe des Seyns der Dinge abzuleiten. In dem Streite zwischen beiden Parteien ist in den neuern Zeiten eine neue entstanden, welche alle Lehren aus dem Glauben, sogar dem unentwickelten, ableitet, sich daher der Partei der skeptischen Nichtwisser nähert und dadurch, daß sie den Glauben über die Vernunft setzt, die Streitsache vor Untersuchung derselben entscheidet 99). Das Wissen hat

 seine

99) *Herbert de veritate* p. 2. Hi veritatem in puteo latere, se hoc unicum scire, se nihil scire, et sexcentas huiusmodi ineptias et contradictiones, ut hominum sapientissimi existimarentur, affirmantes; illi, altera ex parte, ex principiis cognitionis (quae sola nostra) etiam principia constitutionis rerum mira temeritate adstruentes, se nihil denique non perspectum habere, — damno veritatis inaestimabili praedicantes. — Hanc litem in rem suam ut verteret, subsequentibus seculis nova et hactenus incognita emersit διδασκαλια, quae ratione omnino

seine Grenzen, so wie das Nichtwissen. Das Wissen ist von einigen Dingen möglich, nehmlich von denjenigen, welche ein sie beglaubigendes Vermögen haben, wenn Object und Vermögen zusammenstimmen, wozu gewisse Bedingungen erfoderlich sind. Wahrheit ist daher eine vielfältig bedingte Uebereinstimmung zwischen Object und Vermögen [100]). Dieser Eingang verspricht nicht wenig; allein die Erwartung wird getäuscht. Anstatt daß man erwartet, Herbert werde mit einer Untersuchung der gesammten Erkenntnißvermögen, ihrer Gesetzmäßigkeit und der Sphäre ihres Gebrauchs den Weg zur Untersuchung des Wesens der Wahrheit bahnen — eine Erwartung, welche noch um so mehr bestärkt wird, da man so oft eingeschärft findet, man dürfe nicht die Grenzen der Vermögen überschreiten [101]) — so fängt er vielmehr mit einer Eintheilung der Wahrheit an, bestimmt die Bedingungen jeder Art derselben und fügt erst dann eine Betrachtung über den Naturinstinct, den

nimo praepostere, doctrinae suae ex illo quaedam etiam implicita [illegible] sancire conatus est, perperam certe nomine ad illos, qui *nihil sciri potuisse* docuere, accedentes. Sed iniquo iudicio et laxatis facultatibus, dum enim *fidem rationi praeponunt*, sententiam ferunt, antequam causa dicatur.

100) *Herbert de ver.* p. 4. Proinde neque *omnia* sciri posse, neque *nihil* deprehendimus, sed *quaedam*. Ea scilicet, quae *facultatem aliquam attestantem* obtinent, neque statim, si adsit facultas et obiectum, inter se conformantur. *Conditiones* enim nisi accedant mediae, inter suos utrinque sistent terminos. Inde veritatem inter obiecta et facultates conformitatem summe conditionalem comperimus.

101) *Herbert* p. 8. Quod igitur hic docemus, est, ne sapiamus ultra facultates.

den innern und den äußern Sinn und den Verstand hinzu, ohne den eigentlichen Punct, auf welchen es bei diesem Vermögen ankommt, zu erschöpfen. Die Ursache davon liegt theils in einem Mangel an Präcision im Denken, woher der oft dunkle und verworrene Vortrag kommt, theils darin, daß er einen Nebenzweck hatte, der den Hauptzweck nur zu oft verdunkelt. Er wollte sich denjenigen entgegensetzen, welche die Offenbarung auf Unkosten der Vernunft erheben, der letzten gar kein natürliches Vermögen, Wahrheit zu erkennen, übrig lassen, oder doch behaupten, daß es durch den Sündenfall verloren gegangen und eine gänzliche Blindheit der Vernunft in allem demjenigen, was Religion und sittliche Verhältnisse betrifft, eingetreten sey; er wollte die Ehre und die Rechte der Vernunft vertheidigen und beweisen, es gebe religiöse und sittliche Erkenntniß, deren Wahrheit auf gewissen, allgemein zugestandenen Grundsätzen beruhe, welche nicht durch Vernunftschlüsse, sondern durch einen Vernunftinstinct erkannt würden. Diesem Ziele der Begründung der religiösen und sittlichen Erkenntnisse ging er zu rasch entgegen, erdichtete daher ein Grundvermögen, den Instinct, als das Vermögen, dasjenige, was nicht sinnlichen Ursprungs ist, zu erkennen, wurde dadurch seinem Hauptgegenstande gewissermaßen untreu, und suchte den letzten Grund von der Wahrheit in Gott und der allgemeinen Einrichtung der Natur, welche er auch die allgemeine Gnade nannte, indem sie den Menschen einen Instinct gegeben, um das, was wahr ist, nach allgemeinen Principen allgemein mit Beifall und Zustimmung zu erkennen. Er überspringt die Mittelursachen, welche allein Einsicht gewähren können, zwar nicht ganz; befriediget aber in deren Untersuchung nicht ganz.

Herbert unterscheidet vier Arten von Wahrheit. 1) Objective Wahrheit (veritas rei), die dem Dinge

inhärirende Uebereinstimmung mit sich selbst. 2) Die Wahrheit der Erscheinung (veritas apparentiae). Jene Wahrheit, welche allgemein ist, wodurch Dinge von Undingen unterschieden werden, offenbaret sich in sich selbst, sie tritt durch gewisse Eigenthümlichkeiten hervor, welche zuweilen mit der Wahrheit des Dinges zusammenstimmen, zuweilen nicht, und daher ist diese Wahrheit an gewisse Bedingungen gebunden, bedingt, jene aber absolut. Jedes Ding unterscheidet sich an sich und in seiner Erscheinung durch Etwas von andern. Es gibt daher so viele Wahrheiten, als es Unterschiede, sie mögen gemeinsame oder eigenthümliche seyn, gibt, welche in Begriffen vorgestellt werden. Jedem Unterschied, in welchem das Princip der Individuation enthalten ist, entspricht in uns etwas Analoges, ein Vermögen, wodurch er uns bekannt wird. Das Reale an den Dingen, die Erscheinung nehmen wir durch die Vorstellung (conceptus) wahr, welche gewisse besondere Bedingungen in uns voraussetzt, unter welchen sie mit der Wahrheit der Erscheinungen übereinstimmt. Hieraus entspringt 3) die Wahrheit der Vorstellung (veritas conceptus). Da aber die Vorstellung nicht immer mit den Dingen übereinstimmt, z. B. wenn das Organ verstümmelt oder verdorben ist, wenn gewisse vorgefaßte Meinungen falsch sind: so muß der Verstand hinzutreten und alle jene erfoderlichen Bedingungen, die Zusammenstimmung aller Verhältnisse und die Richtigkeit oder das Gegentheil in den Vorstellungen aller Vermögen nach den angebornen Erkenntnißprincipien beurtheilen. Hieraus entsteht die Wahrheit des Verstandes (veritas intellectus). Da also Wahrheit überhaupt in Uebereinstimmung besteht, Uebereinstimmung aber ein Verhältniß (relatio) ist, so wird sie Etwas zur Wahrnehmung gebrachtes seyn. Jede Wahrheit, die reale ausgenommen, ist bedingt, bei wel-

cher

cher dreierlei zu betrachten ist, das Object, das zu Bildende, das Vermögen, das Bildende, und die Mittel, Gesetze und Bedingungen [102]). In der Untersuchung dieser Bedingungen sind viele brauchbare Materialien für die angewandte Logik sowohl, als für die psychologische Theorie der Vorstellungsvermögen enthalten. Wir wollen uns aber dabei nicht länger aufhalten, weil die Lehre von dem Vernunftinstinct das Eigenthümliche in diesem Werke ist, welches vorzüglich der Betrachtung werth ist.

Es war unstreitig ein tiefer Blick, daß dieser Denker die Seele sich nicht als eine unbeschriebene Tafel, sondern vielmehr als ein verschlossenes Buch, das sich nur auf Veranlassung von Objecten öffnet, betrachtete; daß er nicht Wahrnehmungen und Erfahrungen als das Erste und Ursprüngliche, sondern noch vor diesen gewisse Principe annahm, ohne welche keine Wahrnehmung möglich ist, daß er sich die Urquelle der Wahrheit in dem menschlichen Geist dachte und in der eigenthümlichen Weise der Selbstthätigkeit, in der Unterscheidung des Wahren vom Falschen, des Guten vom Bösen,

102) *Herbert* p. 9 — 16. Est autem *veritas rei* inhaerens illa conformitas rei cum se ipsa, sive illa ratio, ex qua res unaquaeque sibi constat. *Veritas apparentiae* est illa conditionalis conformitas apparentiae cum re. *Veritas conceptus* est illa conditionalis conformitas inter facultates nostras prodromas et res secundum apparentias suas. *Veritas intellectus* est conformitas illa debita inter conformitates praedictas. Est igitur omnis veritas nostra conformitas. Cum autem omnis conformitas sit relatio, veritates quaecunque erunt relationes, sive habitudines in actum, id est in sensum deductae. — Cum autem omnis veritas (veritate rei excepta) sit conditionalis, propius rem perstringendo, tria in omni veritate spectanda veniunt. Quod conformatur sive *obiectum*, quod conformat sive *facultas*, et *media*, *leges*, sive conditiones conformitatis.

Bösen, die nicht von Objecten erworben, sondern die Mitgift der Natur oder eigentlich der göttlichen Vorsehung ist, das Göttliche und Wesentliche der Seele erblickte [103]). Zwar faßte er diesen Gedanken deutlicher in Beziehung auf Religion und Sittlichkeit auf und konnte die Gesetzmäßigkeit des Geistes in dem Erkennen nicht so bestimmt in Begriffe und Grundsätze fassen — daher er auch geneigt war, die Principe des vernünftigen Wollens zu Erkenntnißprincipien zu machen, ohne daß die Verknüpfung zwischen dem Wollen und dem Seyn aufgehellet worden, allein es war doch eine philosophische Ansicht, welche die Keime von wichtigern Entdeckungen in sich verschloß, obgleich noch nicht die Zeit gekommen war, wo der Forschungsgeist sie beleuchtete, prüfte, berichtigte und bewährte.

Wahrheit bestehet in einem Verhältniß der Uebereinstimmung eines Objects zu dem Subjecte, welche auf gewissen Bedingungen und Gesetzen beruht. Daraus schließt Herbert, daß nichts wahr seyn könne, was nicht durch irgend eine Thätigkeit eines Vermögens verbürgt oder beglaubiget worden, und daß bei jedem gefoderten Beweise das Vermögen nachgewiesen werden müsse, in dessen Sphäre das Object liege. Es kommt daher sehr viel auf die Unterscheidung und Eintheilung aller Vermögen des Menschen an, und daß soviel als möglich jedes seine entsprechende Benennung erhalte. Alle Vermögen lassen sich aber auf eine vierfache Eintheilung zurückführen. Wenn die Vermögen auf Objecte oder die Objecte auf die Vermögen wirken, so ist der Sinn entweder der natürliche Instinct, oder der innere Sinn, oder der äußere Sinn oder Raisonnement. Was weder durch den natürlichen Instinct, noch durch den innern und äußern Sinn

103) *Herbert* p. 68.

Sinn, noch durch das Raisonnement bekannt wird, das kann als wahr auf keine Weise bewiesen werden [104]). Was mit allgemeiner Einstimmung — die oberste Norm der Wahrheit — für wahr gehalten wird, muß wahr und von einem innern Vermögen gebildet worden seyn, welches in Ermangelung eines andern Wortes der natürliche Instinct genannt werden mag. Die Producte dieses Vermögens sind allgemeine Wahrheiten, allgemeine Erkenntnisse (communes notitiae). Es ist viel daran gelegen, diese allgemeinen Erkenntnisse von den übrigen abzusondern und zusammenzustellen, da bei der Sprachverwirrung das Fürwahrhalten nicht durch Gründe gesucht, sondern durch Furcht erzwungen werden will, und jede Kirche den Glauben unterhält, außer ihr gebe es kein Heil, sondern nur Verdammniß. Hier bietet nur allein die Feststellung der unveränderlichen Gründe der Wahrheit nach der allgemeinen Einstimmung, welche in jedem theologischen und philosophischen Zweifel zu Rathe gezogen werden können, eine sicherere Zuflucht dar [105]). Nicht allein die Verschieden-

104) *Herbert* p. 46. Ut tandem in id redeat omnis disputatio, *ex qua facultate probas*, cum sine aliqua facultate attestante nulla veritas intellectus dari possit. Est igitur, sive facultates agant in obiecta, vel vice versa omnis sensus vel instinctus naturalis, sive sensus ille, qui ex facultatibus communes notitias conformantibus oritur, vel sensus internus, vel sensus externus, vel discursus. De quibus magnum illud proferimus: quod neque per instinctum naturalem, sensum internum, sensum externum, neque discursum innotescit, tanquam verum proprie dictum nullo pacto probari potest.

105) *Herbert* p. 49. Ut interea maximum sit operae pretium, *communes illas notitias seligere* et *suo loco (tanquam veritates indubias) reponere*; quod certe hac tempestate, si unquam, necessarium. Cum enim mortalibus in

schiedenheit und Uneinigkeit in den Religionen, sondern auch in den bürgerlichen Gesetzen, fodert die Anerkennung gewisser allgemeiner Wahrheiten. Jede Religion, jede Philosophie enthält etwas Wahres, nur mit Irrthum vermischt, welches nur durch die Trennung seinen Werth und Glanz gewinnen kann. Aus den Gesetzen, Religionen, Philosophieen und Geisteswerken, können wir jene Grundwahrheiten, welche die göttliche Vorsehung dem Menschengeschlecht geschenkt hat, hervorziehen, wenn wir, ohne uns an die Worte zu halten, was nur den Fortschritt in der Weisheit aufhält, scharf unterscheiden, worin die Menschen allgemein einstimmig sind, worin nicht. Man verwerfe aber nicht sogleich einen Satz, wo die Worte abweichen, sondern gehe auf ein einfaches Urtheil zurück, begnüge sich mit demselben und hüte sich vor dem schwelgenden Raisonnement, welches durch Betrug und Dichtung schlimmere Irrthümer, als die Unwissenheit ist, hier und da aufgenöthiget hat und es noch thut. Allenthalben finden wir Gott und Tugend, als Grundwahrheiten, und Jeder, der sich von beiden entfernt, kann sich keine Hoffnung machen, das ewige Heil zu erlangen. Denn Gott hat es durch seine allgemeine Vorsehung noch keinem Menschen zu irgend einer Zeit an demjenigen

in summo isto verborum discrimine, non iam e cathedra rationibus suadeatur, sed (ipsa etiam reluctante conscientia et sensu interno) terroribus quibusdam ita extorqueatur fides, ut omnes extra ecclesiam suam, sive ignorantiae, sive erroris ita rei sint facti, ut (nulla vel mora vel quidem comperendinatione indulta) damnationem post hanc vitam subeant aeternam, non est quo fugiat misera consternatorum turba, *nisi immota quaedam veritatis fundamenta ex consensu universali iaciantur*, quae in dubio quocunque sive theologico, sive philosophico, consuli possint.

gen fehlen lassen, was in diesem oder dem künftigen Leben nothwendig ist [106]).

Der natürliche Instinct kann auf eine doppelte Weise betrachtet werden, nämlich als bildendes Vermögen und zweitens nach den aus ihm entspringenden Thätigkeiten und Erkenntnissen. In jener Hinsicht ist der natürliche Instinct das nächste Werkzeug und ein Theil der allgemeinen göttlichen Vorsehung, welcher in dem menschlichen Geiste selbst abgezeichnet worden. Er ist nicht die menschliche Seele selbst, weder an sich (mens), noch in ihrer Beziehung auf den Körper (anima), sondern ihr nächster, der dictirenden Natur angrenzender Ausfluß, welcher die Lehre von der eignen Erhaltung darbietet und so nothwendig ist, daß er, wie es scheint, auch nicht durch den Tod aufgehoben wird [107]). In der zweiten Bedeutung sind die natürlichen Instincte Thätigkeiten derjenigen Vermögen, von welchen in einem gesunden und vollständigen

106) *Herbert* p. 50—52. Deus enim et virtus sunt communes notitiae ubique, a quibus qui recessit, nisi expiato scelere, salutem sperare interdicitur. Restat, ut nulla scripturientis vel ignorantia vel ementita auctoritas vobis suggerat, Deum in necessariis, vel ad hanc vitam, vel ad aeternam ullo seculo vel homini defuisse vel quidem deesse posse. Est enim providentia divina universalis supra omnem fidam historiam.

107) *Herbert* p. 56. 57. Instinctus naturalis prout est facultas, ita est providentiae divinae universalis instrumentum proximum ejusque pars aliqua in ipsa mente signata — Instinctus naturalis, quatenus conformat, non est ipsa mens, sive anima per se, vel anima, id est mens in relatione sua ad corpus, sed ejus emanatio proxima ita naturae dictanti contermina, ut subinde doctrinam propriae conservationis subministret, adeo denique necessaria, ut nec morte tolli videatur.

ständigen Menschen jene allgemeinen Begriffe von der innern Analogie der Dinge, (z. B. die Ursache und Endzweck der Dinge, Gutes und Böses, das Schöne, Wohlgefällige), die besonders zur Erhaltung des Individuums, der Art, der Gattung und des Universums dienen, ursprünglich ohne Raisonnement gebildet werden [108]). Die Allgemeinbegriffe sind diejenigen, die sich in jedem gesunden Menschen finden, denen er unmittelbar ohne Beweis Beifall giebt, so bald sich nur das Object derselben findet. Denn nur durch Objecte werden diese Begriffe und Erkenntnisse entwickelt, nicht durch dieselben erzeugt: die Natur schreibt sie auf Veranlassung gewisser Objecte in unsere Seele, damit diese ein Nachbild der göttlichen Weisheit in sich habe [109]). Es würde daher thöricht seyn, die allgemeinen Begriffe aus dem äußern Sinn zu beweisen, da derselbe weder irgend eine Ursache, noch weniger eine erste Ursache kennt, wovon doch allgemein

108) *Herbert* p. 56. Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum in omni homine sano et integro existentium, a quibus communes illae notitiae circa analogiam rerum internam (cuiusmodi sunt quae circa causam, medium et finem rerum, bonum, malum, pulchrum, gratum etc.) maxime ad individui, speciei, generis et universi conservationem facientes, per se etiam sine discursu conformantur.

109) *Herbert* p. 61. Ad obiecta enim excitari notitias communes ipse sensus docet. Neque igitur cum obiectis ipsis invehi vel delirus quispiam existimaret unquam. Restat, ut in nobis a natura describantur, et ut ista lege explicentur (quae aliter in nobis silere possunt) notitiae communes, ut interea non solum imaginis, sed et sapientiae suae divinae specimen aliquod et partem nobis impertisse credatur Deus O. M.

wenn ein Begriff in der Seele vorhanden ist [110]). Sie sind aber eben so wenig das Product des Verstandes, obgleich dieser bei einigen einen gewissen Antheil an der Bildung derselben hat, deswegen sie die allgemeinen und angebornen Begriffe der zweiten Ordnung genannt werden können, weil sie aus denen der ersten Ordnung abgeleitet sind [111]). Diese Begriffe dienen zur Erhaltung des Individuums, der Art, der Gattung und des Universums. Verböte nicht ein Naturgesetz aus der allgemeinen Weisheit die gegenseitige Zerstörung der Dinge durch einander, so würde alles gegen einander wüthen, und alles plötzlich untergehen. Weil aber das Wohl allerdings von der Selbsterhaltung des Einzelnen abhängt, so fängt die besondere Vorsehung, welche in jedem lebenden Wesen wirkt, von dem Individuum an, erstreckt sich dann auch über die Art und Gattung mit geringerer Sorge für das Entferntere. Auf denselben Stufen wendet sich die allgemeine Vorsehung zu uns zurück und scheint die größte Sorgfalt auf das Universum und so im abnehmenden Grade auf die Gattung, auf die Art und das Individuum zu nehmen. Weil es Gottes Wille war, die übrigen Thiere in dem Menschen zu vollenden, so gab er diesem außer den gemeinsamen Vermögen auch das Vermögen zur Tugend und zur Religion, daher gibt es über der allgemeinen Vorsehung oder der Natur, und der besonderen oder der Gnade, noch eine, die oberste Vorsehung, welche beide, von denen jene sich nur auf die Mittel erstreckt, dieser aber macht daß man sich der Mittel bedienet, bestimmt und vereiniget. Daher findet sich eine Analogie zwischen Gott und Menschen, zu welcher jeder Mensch wenigstens unter einem gewissen Cultus strebt und eine Analogie der Dinge unter einander, wohin

110) *Herbert* p. 71. 72.

111) *Herbert* p. 74.

hin das in einem Allgemeinbegriff liegende Verbot, was du nicht willst, das andere dir thun, das thue auch andern nicht, gehört. Es ist daher eine Gottlosigkeit, die Natur, d. i. die allgemeine Vorsehung zu lästern, indem man sich dieselbe als verdorben vorstellt, um scheinbar die Gnade zu erheben [112]).

Es ist leichter, zu sagen, was nicht, als was zu den allgemeinen Begriffen und Erkenntnissen gehört. Unterdessen lassen sich doch sechs Merkmale oder Unterschiede, woran sie zu erkennen sind, aufstellen. Dahin gehört 1) die Priorität. Der natürliche Instinct ist das erste, das Denkvermögen das zuletzt sich äußernde Vermögen. Daher bewirkt jenes Vermögen in den Elementen, Zoophyten u. s. w. ja selbst in dem Embryo die eigene Erhaltung, erstreckt sich nach und nach über die Objecte und greift allenthalben dem Denken vor. Daher wird in einem nach den Regeln der Architektonik erbaueten Hause die Schönheit der Symmetrie früher durch den natürlichen Instinct wahrgenommen, und nachher entsteht erst der Begriff aus den Verhältnissen der Theile unter einander und zu dem Ganzen, und auch dieser nicht ohne Beihülfe der allgemeinen Begriffe. 2) Unabhängigkeit. Hängt ein Begriff von einem allgemeinen Begriffe ab, so gehört er in die zweite, nicht in die erste Classe. Gibt es keinen höhern allgemeinen Begriff, auf welchen man zurück gehen könnte; so kommt ihm der erste Rang zu, und von ihm muß die ganze Reihe der Beweise ausgehen. 3) Allgemeinheit das höchste Gesetz des natürlichen Instincts, ist der Beifall aller mit Ausnahme der Verstandeslosen und Wahnsinnigen. Das Particuläre ist immer verdächtig, läßt Betrug befürchten, oder ist wenigstens mit Irrthum verunstaltet. 4) Gewiß-

112) *Herbert* p. 72. 73.

Gewißheit, wer die Grundsätze des natürlichen Instincts in Zweifel ziehen wollte, würde die ganze Natur der Dinge verwirren und gleichsam die Menschheit ausziehen. Wer sie versteht, kann sie nicht ableugnen. Denn der Verstand stimmt den Principien, der Wille dem Endzwecke an sich bey. 5) Nothwendigkeit. Sie dienen alle zur Erhaltung des Menschen. 6) Die Art der Bildung. Sie entstehen ohne allen Verzug, und erhalten sogleich, wie sie verstanden worden, Beifall. Der Verstand wirkt nur langsam durch Vorstellungen und Fragen, und schreitet vorwärts und rückwärts ins Unendliche fort, mit mannichfaltigen Irrthümern, indem er nach Begriffen oft mit Widerspruch des Sinnes den Elementen Eigenschaften beilegt, den Sinnen zuschreibt, was dem Dankvermögen zukommt, und umgekehrt, und nicht die jedem Vermögen zugehörige Sphäre beachtet [113]).

Das eigenthümliche Object das natürlichen Instincts ist die ewige Seligkeit, welche auch die Selbsterhaltung unter sich begreift, weil das Ziel der Selbsterhaltung die ewige Seligkeit ist. Alles Streben des Menschen gehet darauf, sie hoffen und erlangen zu können; erreicht kann sie nur durch das einstimmige Gesammtstreben aller darauf gerichteten Vermögen werden. Das Begehren dieses Zieles liegt außer der Freiheit der Willkür; das Gefühl, welches uns sagt, daß wir frei sind, kommt daher, daß wir in der Wahl der Mittel dazu frei sind. Das gemeinsame Object desselben ist alles dasjenige, was von den übrigen sowohl körperlichen als geistigen Vermögen mit jenem Zwecke übereinstimmt, was Körper und Seele angemessen ist; alle Sinne, welche den Differenzen der Dinge entsprechen; alle innere Sinne, durch welche gute und böse Gegenstände

113) *Herbert* p. 76—78.

stände beurtheilt werden. Alle Vermögen dienen als Mittelursachen zu dem höchsten Zwecke [114]).

Die folgende Betrachtung der Vermögen der Seele ist keiner ausführlichen Darstellung ohne zu große Weitläufigkeit fähig, ob sie gleich in manchen Ansichten, die jedoch nicht immer deutlich entwickelt werden, viel Eigenthümliches hat. Er unterscheidet in der menschlichen Natur das Thätige und Leidende. Das Thätige begreift drei Classen unter sich: 1) Die äußern Objecte und deren in dem Gedächtniß aufbewahrten Bilder nach dem Zeugniß des äußern und innern Sinnes. 2) die in den Säften enthaltenen Principe, wie aus dem körperlichen und groben Gefühle hervorgehet. 3) ein über jene beiden erhabenes Princip, welches an sich Geist, in seiner Beziehung zum Körper Seele genannt wird, nach dem Zeugniß des göttlichen Sinnes und des Gewissens, welches alle innern und äußern Empfindungen durchdringet. In uns ist aber auch etwas Leidendes, der ganze Umkreis dieser Thätigkeiten, das ist der Mensch. Aus dem Verhältniß des Thätigen und Leidenden entspringt die Empfindung (sensus). Object ist dasjenige, wodurch ein entsprechendes Vermögen afficirt oder verändert werden kann, es mag in uns oder außer uns seyn. Vermögen (facultas) ist ein inneres bildendes Princip. Die Empfindung ist der Act der Bildung. Wo nicht etwas da ist, das bildet, und etwas, das zu bilden ist, so entstehet keine Empfindung. Denn nach dem Willen der allgemeinen Vorsehung sollte in uns keine Veränderung ohne Empfindung vorgehen. Man empfindet nicht das Vermögen oder die innere sich entwickelnde Kraft, auch nicht das Object, sondern ein gewisses Resultat der Thätigkeiten, wel-

114) *Herbert* p. 81—84.

welches durch das gegenseitige Entgegen- und Zusammenwirken entsteht [115]). Nach der Verschiedenheit der thätigen Principe richtet sich die Anzahl der Thätigkeiten und die Verschiedenheit der Thätigkeiten bestimmt die Anzahl der Empfindungen. Herbert unterscheidet, innere geistige Empfindungen, welche durch geistige Vermögen, entsprechend den göttlichen Eigenschaften, als Hoffen, Trauen, Lieben, Freuen entstehen und heitere selige Empfindungen erzeugen; innere körperliche Empfindungen durch die Thätigkeit der organischen Säfte, welche sich durch Unreinheit, Unruhe, Ekel und Ueberdruß auszeichnen; Empfindungen, welche durch die verborgene Einwirkung äußerer Objecte auf unsere innere Analogie entspringen; gemischte Empfindungen, welche durch die Thätigkeit der gegenseitig auf einander thätigen Principien entstehen, und indem sie sich bald den geistigen, bald den körperlichen, bald den aus den Objecten entspringenden nähern, veränderliche und gemischte Wirkungen sind; äußere Empfindungen, welche vermittelst der Sinnorgane durch die Einwirkung der Objecte nach der äußern Analogie der Dinge entstehen. Die allgemeine Empfindung aller innern Empfindungen ist das Gewissen. Denn das Gewissen entwickelt alle Gründe des richtigen und unrich- [illegible] tigen [illegible]

115) *Herbert* p. 91. 93. Objectum id vocamus, a quo utcunque facultas aliqua analoga affici vel immutari potest. Neque refert, utrum in nobis vel extra nos existat, modo novam aliquam immutationem intus fieri sentias. Facultatem vocamus principium internum conformans. Superest sensus, sive ipse conformationis sensus. Nisi enim sit quod conformet, nisi etiam sit quod conformetur, nulla fit sensatio. — Quod igitur sentis, neque est facultas sive vis interna sese explicans, neque obiectum, sed actionum resultantia quaedam ex collisione et concursu mutuo oriunda.

tigen Verhaltens, macht seine Gesetze bekannt, bestimmt, was seyn und geschehen soll; erzeuget Freude über das rechte Handeln, Reue über das Gegentheil, mischt sich in alles, so daß kein Wort, keine That, ja selbst kein Gedanke seiner Wachsamkeit entfliehen kann[116]. Das Gewissen ist der Gerichtshof der göttlichen Vorsehung, und die Grundbedingung der ewigen Seligkeit. Es wird durch die allgemeinen Begriffe richtig gebildet und bestimmt, und nur allein durch die vollständige Harmonie und Vollkommenheit aller Vermögen befriediget. Wenn ein allgemeiner Begriff lehret, alles Böse sey zu vermeiden, so mahnet das Gewissen, es zu vermeiden; wenn ein anderer lehret: wir sollen mäßig seyn, so erinnert uns das Gewissen, daß wir auch in dem, was gut scheinet, das Uebermaß vermeiden sollen. Ueberhaupt entspringen aus dem Gewissen, nach den theoretischen Fragen: ob etwas sey, was sey, die Fragen: ob es so seyn solle, was so seyn solle, und zwar nach der dreifachen Analogie der Dinge zu uns, der Dinge unter einander und zu der ersten Ursache. In dieser letzten Beziehung ist das Gewissen die Norm der Frömmigkeit, das Zeugniß des göttlichen Wohlgefallens, die Gewißheit der ewigen Seligkeit. In jener Beziehung ist es der Sinn für Ehre und Würde, die man höher schätzt als das Leben. Man könnte jenes das göttliche, dieses

116) *Herbert* p. 132. 133. Conscientia (sensus ille communis sensuum internorum) totas rerum bene vel male gestarum rationes expendens, leges passim indicit suas, ita ubique se immiscens, ut neque dictum, neque factum, neque cogitatum diligentiam eius latere vel subterfugere posse videatur. Cuius proprium est, de bene actis laetari, de malis facere ut corpus horreat cum penitentia; p. 134. in forum internum res deducuntur, ut an ita esse debeant, expenditur.

dieses das sittliche Gewissen nennen. Das Gewissen ist in allen Handlungen von vortrefflichem Gebrauche, denn es führet uns darauf, eine höchste Vernunft anzuerkennen, welche sich zwar allenthalben, aber doch am deutlichsten hier zu erkennen gibt; es macht uns von der Vorsehung gewiß, und nöthiget uns, unser Betragen ganz nach dem Willen der Vorsehung einzurichten; es bringet die Ueberzeugung hervor, daß Gott die strenge und harte Tugend von uns nicht fodern würde, wenn wir nicht Belohnung und Strafe zu erwarten hätten [117]). Der Gegenstand des Gewissens ist nicht das Gute überhaupt, worauf alle innern Vermögen gehen, sondern das höchste Gut, welches sich auf keinen höhern Zweck beziehet, nicht in der Wollust, in der Ehre, oder Reichthum, sondern der ewigen Seligkeit bestehet, nicht hier, sondern in einem andern Leben erlangt werden kann. Das Gute besonders in dem Verhältniß des Menschen zu Gott, wird wie das Wahre durch gewisse allgemeine Begriffe als Normen bestimmt. Daher herrscht in der Moralphilosophie die größte Einstimmung (denn sie ist ganz ein Allgemeinbegriff), was in den andern Wissenschaften, die Mathematik etwa ausgenommen, nicht Statt findet. In diesen ist des Streits und Zanks sehr viel, wenn gleich auch darunter gewisse allgemeine Begriffe verborgen liegen. Man halte übrigens den Grund der Güte als das Geheimniß und die Einheit des Universums heilig, bleibe standhaft den allgemeinen Begriffen treu, denn sie führen auf

J 2 dem

117) *Herbert* p. 135. 136. Est igitur in omni actione egregius conscientiae usus. Primo, ut supremum aliquod numen agnoscamus, quod, ut ubique existat, nullibi tamen luculentiore iudicio deprehenditur. Secundo, ut de providentia eius certiores facti, ad illam nos totos componamus. Tertio, ut compertum habeamus, nisi praemium et poena nos maneret, Deum a nobis rigidam et duram illam virtutem esse minime exacturum.

dem großen, aber sichern Wege zuverlässig zur Glückseligkeit, und verharre nicht in den Sünden, denn kein allgemeiner Begriff, keine Religion, kein Gesetz, nicht das Gewissen sagt: du sollst sündigen, sondern vielmehr: du sollst gut, fromm, gerecht, stark seyn. Daß du übrigens das Gute von dem Bösen unterscheidest, das ist eine Naturgabe; daß wir dieses annehmen, jenes verwerfen, das haben wir nicht von den Objecten, sondern von uns selbst, darin besteht unser Eigenthum und unsere Freiheit, die sich in die engen Grenzen der Dinge nicht einschränken läßt. Wie groß ist der Irrthum der Schule, wenn sie die Seele für eine bloße unbeschriebene Tafel hält (h).

Dem Denkvermögen wies Herbert die letzte Stelle an. Denn seine Function besteht nur darin, die unmittelbaren und durch den innern und äußern Sinn gewonnenen Wahrheiten zu entwickeln, deutlich zu machen und die Grundsätze der Wahrheit bis zur weitesten Sphäre ihrer Anwendung fortzuleiten, welches durch Zusammenhal[illegible] [illegible] feget [illegible]

(h) Herbert p. 123. 124. In notitia rerum analogicis ad Deum notitiae communes primae bonorum rationes et normae habendae sunt. Plurimae igitur circa bonum notitiae communes in nobis describuntur. Ideo de morali philosophia summus consensus: tota enim est notitia communis, quod in reliquis scientiis (nisi forsasse Mathematicas excipias) non datur. Inde tantae rixae, iurgia, licet etiam sub illis aliquae notitiae communes delitescant. Bonitatis interea rationem tanquam ipsius universi arcanum et unitatem sacram habe, cuius idcirco altissimam communionem observare potes. Totum interea illud, quod bonum a malo in nobis distinguit, ipsa est dos naturae. Neque enim ab obiectis habemus, ut hoc accipiamus, illud reiiciamus, sed a nobis ipsis. Hoc igitur (invitis scholis) ita nostrum est, ita liberum est, ut terminis rerum claudi nequeat. Apage igitur veteratoriae scholae rasam tabulam.

setzen und Trennen geschiehet. Das Denkvermögen hat seine Grenzen; wenn es dieselben überschreitet, so entstehen lauter Irrthümer. Die meisten Irrthümer entstehen durch einen falschen Gebrauch des Verstandes; aber es liegen ihnen immer Wahrheiten zum Grunde, der richtige Gebrauch des Verstandes hängt von der Einsicht ab, *was man untersuchen, worüber man fragen kann*; denn das Gebiet des Verstandes ist beschränkt [119]). Herbert suchte daher durch eine *Untersuchungskunst* (zetetica) den richtigen Verstandesgebrauch zu leiten und Irrthümer abzuhalten. Die Ausführung dieser Idee ist ihm aber nicht gelungen. Denn eines Theils war durch die Subordination des Verstandes unter den Instinct der innere und äußere Sinn, und durch die Beschränkung des Verstandes auf das logische Denken eine bestimmte Ausmessung und Regulirung des Verstandesgebrauchs nicht möglich; andern Theils stellt Herbert eine Reihe von Fragen als die für den Verstand allein möglichen hin, ohne allen Versuch eines Beweises, daß und warum nur allein diese möglich seyen; drittens würde auch durch diese Fragen, wenn sie auch sonst nichts zu erinnern gäben, doch die eigentliche Sphäre des Verstandesgebrauchs nicht in bestimmten Schranken eingeschlossen. Die einfachen Fragen, welche nach Herbert in Ansehung jedes Objects aufgeworfen werden können, sind folgende: *ob etwas sey, was es sey, von welcher Beschaffenheit, von welcher Größe, womit es in Verhältniß stehe, wie es sey, wann, wo, woher und warum es sey*. Diese Fragen können

119) *Herbert* p. 202. Discursum esse infinitum vulgo creditur et nullum dari dubiorum terminum, sed falso. Quemadmodum enim sensuum externorum et internorum, ita quoque discursus sive quaestionum, quas circa res quascunque movere possumus, certus quidam et definitus datur numerus, ultra quas neque dubitari potest.

nen bis auf das Zehnfache zusammengesetzt werden, z. B. ob etwas von gewisser Qualität sey, was von gewisser Qualität, Quantität u. s. w. sey [120]). Denn die Hauptsache, in Ansehung welcher Objecte diese Fragen aufgeworfen und beantwortet werden könnten, und in wie weit dadurch eine Erkenntniß möglich sey, blieb dabei fast ganz unberührt. Auch darin irrte Herbert, daß er annahm, jede Frage setze ein eignes Vermögen voraus; das Vermögen, welches frage: ob ein Ding sey, sey nicht dasselbe, welches frage: was ein Ding sey, und dasjenige, welches die erste Frage beantworte, sey unvermögend auf die zweite eine Antwort zu geben. Er muß also die Denkvermögen in das Unendliche vervielfältigen [121]). Indessen kommen hier und da gute Bemerkungen vor, und im Ganzen war die Stelle, welche dem Denkvermögen angewiesen wurde, daß es nämlich nicht die erste, sondern zweite Stelle einnehme, als eine Erkenntniß nicht gebendes, sondern nur formendes Vermögen, ein tiefer Gedanke, welcher einer strengeren Untersuchung werth war, die ihm erst in neueren Zeiten geworden ist.

Der Hauptzweck, welchen Herbert aber hauptsächlich zu erreichen strebte, war die Behauptung einer Vernunftreligion und die Bestreitung des Supernaturalismus. Er hatte darüber helle Ansichten, wiewohl sie noch nicht bis auf die obersten Principien zurückgeführt und wissenschaftlich verarbeitet waren. Er foderte für die Beurtheilung jeder positiven Religion, ein Vernunftprincip, gewisse Grundbegriffe und Grundsätze von Gott und dem Verhältniß des Menschen zu Gott, ohne welche der Zweifel über die Wahrheit, Güte, Noth-

120) *Herbert* p. 205, 206.

121) *Herbert* p. 202.

Nothwendigkeit und Brauchbarkeit einer Religion nicht entschieden werden könne: Nicht jede Religion, welche eine Offenbarung vorgibt, ist gut, nicht jede Lehre derselben nothwendig oder nützlich. Es ist nicht unmöglich, daß Betrüger das Schild der Offenbarung vorhalten. Es muß daher gewisse Vernunftprincipien zur Beurtheilung der Religion geben. Was in unserm Erdtheil gewöhnlich von einem unentwickelten Glauben behauptet wird, daß man nämlich der Vernunft den Abschied geben, und den Glauben an ihre Stelle setzen; dem Urtheil der Kirche, welche nicht irren könne, und allein das Recht habe, den religiosen Cultus anzuordnen, in allen unbedingt beitreten müsse, und Niemand dürfe seinen Kräften soviel zutrauen, daß er die Gewalt der Verkündiger des göttlichen Worts zum Gegenstand einer Prüfung mache — alles dieses ist von der Art, daß es eine falsche Religion eben so gut, als eine wahre, gründen und stützen kann. Wer wollte sich der Kirche, diesem vermaskirten Namen, welche mit so vielen Gebräuchen, Cerimonien, Albernheiten spielt, und in verschiedenen Erdgegenden unter ganz verschiedenen Fahnen dient, blindlings zum Glauben hingeben. Nein es müssen Principe vorhanden seyn, nach welchen auszumachen ist, worin die Wahrheit und Würde der Religion besteht, Gründe und Vorkenntnisse, welche die allgemeine göttliche Weisheit festgesetzt und durch allgemeine Begriffe allen Menschen mitgetheilt hat, nach welchen dasjenige, was die besondere göttliche Vorsehung durch besondere Offenbarung hinzugefügt hat, geprüft und gewürdiget werden muß. Die göttliche Gerechtigkeit wird von jedem Menschen nicht nach fremdem, sondern nach eignem Glauben Rechenschaft von allen seinen Handlungen fodern, und sie hat daher auch allgemein diejenige Erkenntniß und Kraft mitgetheilt, welche erfoderlich ist, um seine Pflicht zu erkennen und seinen Endzweck zu erreichen. Die Lehre von

den

den zur Religion gehörigen allgemeinen Begriffen, ist die wahre katholische Kirche, welche nie irrt, noch mangelhaft ist [122]).

Die Grundsätze, welche von allen Menschen anerkannt und daher als allgemeine Erkenntnisse des natürlichen Instinctes betrachtet werden, sind in Beziehung auf Religion folgende: 1) Es gibt ein höchstes geistiges Wesen, welches Gott genannt wird, mit gewissen Eigenschaften als: Seligkeit, Ewigkeit, Allmacht, Güte, Weisheit, welche eben so allgemein anerkannt werden. 2) Dieses höchste Wesen muß verehrt werden, wegen der Wohlthaten, welche Gott sowohl nach seiner allgemeinen, als besondern Vorsehung oder Gnade erweiset. Die Verehrung Gottes ist die Religion, welche theils innerlich, theils äußerlich ist. Die Religion ist das letzte Unterscheidungsmerkmal des Menschen, wozu das Vermögen in jedem Menschen sich findet. Gibt es einige irreligiöse Menschen oder Atheisten, so sind es solche, denen die Vernunft mangelt. Aber viele scheinen Atheisten zu seyn, ohne es wirklich zu seyn, wenn sie nehmlich bei den falschen oder vernunftwidrigen Eigenschaften, welche der Gottheit beigelegt wurden, lieber das Nichtdaseyn, als das Daseyn eines solchen Wesens glauben wollten. Bei richtiger Vorstellung der göttlichen Eigenschaften ist der religiöse Glaube so natürlich, daß man das Daseyn Gottes, wenn es nicht wirklich wäre, selbst wün-

122) *Herbert* p. 265 sq. p. 282. sq. Neque enim omnis revelationem ostentans religio bona, neque doctrina quae eius auspiciis prodit, vel necessaria quaevis, vel quidem utilis doctrina. Quaedam expungi, exscindi possunt, quaedam debent. Cui usui notitiarum communium doctrina adeo servit, ut citra earum opem nullus commode institui possit revelationis vel ipsius quidem religionis delectus.

wünschen würde [123]). 3) Tugend in Verbindung mit Frömmigkeit, oder die ächte Harmonie aller Vermögen ist der vorzügliche Theil der göttlichen Verehrung und immer dafür gehalten worden. 4) Ein Abscheu vor dem Bösen ist in dem menschlichen Gemüthe immer vorhanden gewesen, so wie die daraus entspringende Ueberzeugung, daß Laster und Uebelthaten durch Reue gebüßet werden müssen. Abgesehen von allen Religionsgebräuchen, lehrt die allgemeine Uebereinstimmung der Religionen, die Beschaffenheit der göttlichen Güte und besonders das Gewissen, daß durch Reue die Sünden getilgt und ein neues Bündniß mit Gott geschlossen werden kann. Die Behauptung, daß Gott dem Menschen kein Mittel gegeben habe, mit Gott sich wieder auszusöhnen, wenn sie alles gethan haben, was in ihrer Macht stehet, ist eine Gotteslästerung, welche nicht nur die Güte der menschlichen Natur, sondern selbst die göttliche Güte aufhebt. 5) Es gibt Belohnungen und Strafen nach diesem Leben. Hierin stimmen alle Religionen, Gesetze und Philosophien überein und was noch mehr ist, das Gewissen lehrt es unmittelbar und mittelbar durch den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Ueberzeugung, daß Gott das Böse bestrafe, wenn gleich die Vorstellungen in Ansehung des Orts, der Dauer, der Beschaffenheit der Strafen und Belohnungen noch so abweichend sind. — Dieses sind die allgemei-

123) *Herbert* p. 273. Neque moramur, irreligiosos quosdam imo et Atheos videri posse; re ipsa enim Athei non sunt, sed cum falsa et horrenda attributa a quibusdam Deo affingi deprehenderint, nullum potius, quam tale Numen credere maluerunt. Veris honestetur attributis, tantum aberit, ut non credant, quod si nullum huiusmodi daretur, tale exoptaverint Numen.

meinen Erkenntnisse, welche das Wesen der Religion ausmachen, und weil sie allgemein in jedem menschlichen Geiste angetroffen werden, von Gott herkommen, der sie daselbst niedergeschrieben hat. Nur diejenige Religion ist wahr und gut, welche diese allgemeinen und wesentlichen Religionsartikel rein und lauter enthält und deren Besonderes, was in Lehren und äußeren Cerimonien hinzugekommen ist, mit diesen Grundartikeln übereinstimmt [124]).

Herbert leugnete also gar nicht die Möglichkeit einer besondern göttlichen Offenbarung und einer darin enthaltenen Belehrung, sondern verlangte nur, daß jede nach gewissen Principien und Regeln der Vernunft geprüft werden müsse, weil nicht alles, was für Offenbarung gehalten worden, auch wirklich Offenbarung sey, und daß die Vernunft der oberste Gerichtshof sey, vor welchem diese Frage angebracht und entschieden werden müsse. Diese Behauptung, welche schon hier und da hervorgetreten war, und bei allem Widerspruch, den sie besonders von den Theologen erfuhr, immer mit größerem Ernst und Gewicht wiederholet wurde [125]), beweiset einen mächtigen Fortschritt in der Entwickelung der

124) Herbert. p. 268 — 283.

125) Aehnliche Behauptungen hatten schon Campanella und Charron gewagt. Die Schule des Cartesius verfocht das Recht der Vernunft in dem, was die höchste Angelegenheit der Menschheit betrifft, die erste Stimme zu haben, mit großem Nachdruck. Auch Spinoza und sein Freund, der Arzt Ludwig Meyer in dem berüchtigten Buche: Philosophia S. S. interpres, so wie auch Franc. Marc. Helmont, oder wer sonst Verfasser von den opusculis philosophicis ist (S. den 9ten Thl. S. 231.) behaupteten dasselbe, bis in der Leibnitzischen Schule nach einigen Kämpfen, die Ueberzeugung von der Harmonie der Vernunft und Offenbarung allgemeine Gültigkeit erlangte.

der Vernunft. Es wurde nehmlich dadurch die Ueberzeugung ausgesprochen, daß es ein gewisses Gebiet von Erkenntnissen für die Vernunft gebe, wenn auch noch die Grenze desselben unbestimmt gelassen war. Zwar war dieses eine Voraussetzung, auf welche sich jedes Philosophiren stützen mußte; allein die Aufstellung derselben war ein Fortschritt in der Selbsterkenntniß der Vernunft, der zu andern führen konnte, zumal wenn die Reflexion auf den Widerstreit zwischen dem empirischen und rationalen Sensualismus des Hobbes und Herbert achtete. Doch dazu war die Zeit noch nicht gekommen. Das System von Grundsätzen, welches Herbert hier aufgestellt hatte, war noch zu roh und unentwickelt; die Berufung auf einen Naturinstinct als den letzten Grund der Wahrheit, war auf der einen Seite ein Machtspruch, welcher Verdacht erregte und eine willkürliche Beschränkung des Forschungsgeistes zu enthalten schien, auf der andern Seite mehrere vorläufige Untersuchungen abschnitt, von welchen die Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Rationalismus abhing. Ueberhaupt fehlte es dem ganzen Ideengange an Klarheit und Deutlichkeit, wodurch die Ueberzeugung sowohl als die Fortsetzung der Untersuchung erschweret ward, da zumal der Geist des Empirismus, der sich herrschend zu machen suchte, entgegen war. Daher erregte Herberts gutgemeinte Grundlegung der Philosophie wenig Sensation. Gassendi und Locke's ungünstiges Urtheil [126]), sowohl als die Theologen, welche den Her-

126) Herbert hatte dem Gassendi ein Exemplar seines Werkes, durch seinen Freund Diodati, Rath im Dienste der Republik Venedig, im J. 1633 übersandt, und um sein Urtheil gebeten. Dieses Urtheil legte er in der Epistola ad librum Eduardi Herberti Angli de veritate ab, welche in dem dritten Tom seiner Werke stehet p. 377. Gassendi beurtheilet nur die einzelnen Behauptungen des Her-

Herbert als Atheisten oder doch als Deisten und Feind des Christenthums verschrieen [127]), zogen die Aufmerksamkeit für immer davon ab.

Gassendi, der ein Freund von den drei berühmten Engländern und überhaupt der gemeinschaftliche Rathgeber aller Gelehrten, der Beförderer aller wissenschaftlichen Unternehmungen und strenger Beurtheiler mißlungener Pläne war, hatte zu dieser Zeit ein großes Ansehen in Beziehung auf Wissenschaft und Philosophie. Seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seine Kenntniß des Alterthums, seine Einsichten in Mathematik und Physik, sein scharfer heller Verstand, seine reife Urtheilskraft — alles dieses gab seinem Urtheile ein solches Gewicht, daß es als der oberste Gerichtshof in Sachen der Wissenschaft angesehen und eben so sehr gesucht als gefürchtet wurde. Er entdeckte durch seinen scharfen Blick und seinen in der Mathematik gebildeten Geist gar bald die herrschenden Fehler, die Einseitigkeit, in der sclavischen Anhänglichkeit und Vorliebe sowohl als parteiischen Geringschätzung und Verdrängung in Beziehung auf manche

Herbert in Beziehung auf Wahrheit und erklärt sie entweder für alt oder unrichtig. Locke in seinem Versuch über den menschlichen Verstand 1 B. 2 Kap. S. 15 u. ff. bestritt Herberts Theorie von den angebornen Ideen und fand sowohl die angegebenen Merkmale derselben unzureichend, als die von Herbert aufgeführten angebornen Ideen nicht einmal jenen Merkmalen angemessen.

127) Joh. Musaei Diss. de luminis naturae insufficientia ad salutem. Jena, welche zu Wittenberg 1708 unter dem Titel: Examen Cherburianismi wieder aufgelegt worden und Christianus Kortholtus de tribus Impostoribus. Kiel, 1686. 8. halten den Herbert gerade zu für Atheisten und der letzte setzt ihn mit Hobbes und Spinoza in eine Classe.

alte Systeme; eben so wenig entging ihm aber auch die Unhaltbarkeit übereilter neuerer Systeme. Hierdurch hat er unstreitig weit mehr Gutes gewirkt, als durch sein eigenes System der Philosophie, welches auch nicht ganz das eigenthümliche Product seines Geistes ist. Denn er verbreitete dadurch einen gewissen freien und liberalen Sinn, entfernt von aller engherzigen Einseitigkeit einer Schule und dem dogmatischen Dünkel. Sein ruhiger, besonnener Geist, der ihn auch in Streitigkeiten nicht verließ, sein Scharfsinn, machte ihn auch allerdings zu einem Beurtheiler philosophischer Systeme vorzüglich geschickt.

Pierre Gassendi war im Jahr 1592 in einem Dorfe der Provence Chantersier, nicht weit von Digne geboren [128]. Seine Talente und sein großes Interesse für die Studien zogen bald die Aufmerksamkeit auf ihn, so daß ihm, als er seine Schulstudien kaum vollendet hatte, zu Digne die Lehrstelle der Rhetorik aufgetragen wurde. Doch legte er dieselbe bald nieder, um zu Aix die Theologie, die griechische und hebräische Literatur zu studiren. Nachdem er zu Avignon die Doctorwürde der Theologie erhalten hatte, wurde ihm eine theologische und philosophische Lehrstelle zu Aix auf einmal angeboten, von welchen er die philosophische wählte, weil sie seiner

128) Das Leben des Gassendi ist von mehreren beschrieben worden. Samuel Sorbiere setzte einen kurzen Aufsatz de vita et moribus P. Gassendi vor die von ihm besorgte Ausgabe seiner Werke. *Bernier* Abrégé de la philosophie de Gassendi. Paris, 1678. 8. *Bougerel* vie de P. Gassendi. Paris, 1737. 12. Ueber die darin vorkommenden Unrichtigkeiten verbreitet sich die Lettre critique et historique à l'auteur de la vie de P. Gassendi. Paris, 1737. 12. Ein Auszug aus diesen und andern Schriften ist Abrégé de la vie et du systeme de Gassendi par Mr. de *Camburat*. Bouillon, 1770. 8.

Neigung am meisten zusagte. Schon früher hatte er sich mit lebendigem Interesse mit der Philosophie beschäftiget, und eben deswegen diejenige, welche unter dem Namen der Aristotelischen in den Schulen gelehrt und gelernt wurde, verworfen. Denn aus der Lectüre des Cicero hatte er die Idee aufgefaßt, daß die Philosophie die Weisheitslehre sey, von welcher die Erlangung der Glückseligkeit abhänge; hierzu schien aber nach reiferer Ueberlegung die Schulphilosophie ganz untauglich. Freilich stand diesem Urtheile die allgemeine Achtung gegen Aristoteles entgegen, allein die Lectüre des Vives, Charron, dann des Ramus und des Grafen von Mirandula befestigten sein Urtheil und führten es auf die gemäßigtere Ansicht zurück, daß vieles in dem Aristotelischen Lehrbegriff nicht zu billigen sey. Daher fing er an sich nach den Lehrsätzen anderer Schulen umzusehen, ob sich vielleicht in denselben etwas Besseres finde. Er fand allenthalben Schwierigkeiten; doch gefiel ihm die akademische, alles entscheidende Urtheil zurückhaltende Philosophie am meisten. Denn er machte die Reflexion, daß, da der Genius der Natur in unendlichen Graden von dem menschlichen Geiste abstehe, so müßten die innern Ursachen der Naturwirkungen dem menschlichen Scharfsinn unerreichbar seyn. Der Dünkel und der Leichtsinn der Dogmatiker, welche sich im Ernst einbildeten, die Naturwissenschaft vollkommen inne zu haben, erschien ihm von der Zeit an bedauernswürdig und beschämend zugleich zu seyn, und er glaubte, sie müßten wie Felsen erstarren, wenn man mit Ernst in sie dringe, die Glieder und Verrichtungen einer Milbe, eines der kleinsten Werke des Urhebers der Natur, zu erklären. Weit vernünftiger handelten jene skeptischen Philosophen, welche es sich zur Maxime machten, für alles und gegen alles zu disputiren, um die Nichtig-

keit

keit und die Ungewißheit des menschlichen Wissens ins Licht zu setzen [129]).

Diese

129) *Gassendi Praefatio in Exercitationes paradoxicas.* — Cum adolescens imbuerer peripatetica philosophia, probe memini, illam mihi undequaque non arrisisse. Qui me enim ad philosophiam applicandum decreveram, quod alta mente reposuissem ex studio usque humaniore illud Ciceronis elogium: nunquam satis laudari digne poterit philosophia: cui qui pareat, omne tempus aetatis sine molestia possit degere; videbar satis agnoscere, non esse id expectandum ex tradita illa in scholis philosophia. Ubi mei factus sum iuris coepique rem totam scrutari profundiore indagine: visus sum brevi deprehendere, quam vana esset ac inutilis felicitati consequendae. Haerebat tamen letalis arundo generalis praeiudicii, quo videbam ordines omnes probare Aristotelem. Verum mihi animos adiecit timoremque omnem depulit et Vivis et *mei Charronii* lectio, ex qua visus sum non iniuria suspicari, sectam illam non esse penitus probandam, quod probaretur quam plurimis. Sed et vires accrevere ex Ramo praesertim et Mirandulano. — Subodorari itaque coepi ex eo tempore placita aliarum sectarum, experturus, num illae fortassis quidpiam sanius proponerent. Quamvis porro ubique angustiae: illud tamen ingenue fateor, nihil unquam mihi perinde arrisisse ex omnibus ac laudatam illam Academicorum Pyrrhoneorumque ἀκαταληψίαν. Postquam enim pervidere licuit, quantis naturae genius ab humano ingenio dissideret intervallis: quid aliud potui, quam existimare, effectorum naturalium intimas causas prorsus fugere humanam perspicaciam? Miserescere proinde ac pudere coepit me levitatis et arrogantiae Dogmaticorum philosophorum, qui et glorientur, se arripuisse et tam severe profiteantur naturalium rerum scientiam. Quasi vero necesse non sit, illos quasi Marpesias cautes penitus obrigescere, si urgeantur serio explicare, qua solertia, quibus instrumentis constituta sint et membra et munia vel unius acari, qui minimus tamen est inter opera parentis naturae? Sapientius profecto philosophi illi, quos paulo ante nominavi, qui

Diese Ansichten und Maximen hatte er sich schon zu eigen gemacht, als er die philosophische Lehrstelle zu Aix antrat, welche er sechs Jahre hindurch begleitete. Aristoteles Philosophie vorzutragen, war ihm in Rücksicht auf Zeit, Ort und Personen nothwendig. Allein er sorgte dafür, daß kein einseitiger dogmatischer Dünkel sich seiner Zuhörer bemächtigte, und trug daher bei jedem Abschnitt als Anhang solche Lehrsätze vor, aus welchen die Aristotelischen gänzlich entkräftet werden konnten. Diese Lehrmethode jeder Thesis eine Antithesis entgegen zu stellen, stimmt nicht allein mit seiner skeptischen Denkart überein, sondern er glaubte darin auch dem Geiste der Aristotelischen Philosophie und Methode treu zu bleiben, indem Cicero versichert, Aristoteles habe seinen Zuhörern nicht blos dürre und nackte philosophische Sätze vorgetragen, sondern sie auch geübt, daß sie die Gegenstände von entgegengesetzten Seiten auffassen und darüber mit rednerischer Zierlichkeit und Fülle sprechen konnten [130].

In dieser Zeit gab er sein erstes Werk die exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos heraus [131].

Sie

qui, ut vanitatem simul et incertitudinem humanae scientiae demonstrarent, ita sese comparabant, ut possent tam adversus omnia, quam pro omnibus dicere.

130) *Gassendi* ibid. Ex hoc sane effectum est, ut cum deinceps incubuissem munus profitendi philosophiam et quidem Aristoteleam in Aquensi Academia per sexennium integrum; id quidem semper praestiterim, ut possent auditores mei probe tutari Aristotelem; at appendicis tamen loco placita etiam tradiderim, ex quibus Aristotelea dogmata prorsus enervarentur. Certe enim, ut illud praestare cuiusdam erat necessitatis habita ratione locorum, personarum ac temporum; sic illud non omittere candoris fuit ingenui, quod assensus cohibendi vera exinde ratio pateretur.

131) Nach dem Plane des Gassendi sollten diese Exercitationes in sieben Büchern erscheinen und nach den allgemei-

Sie enthielten den Kern seiner antithetischen Lehrvorträge, wodurch er der blinden Anhänglichkeit an Aristoteles entgegenarbeitete. Das Unternehmen und der Inhalt derselben war zwar nicht neu, demungeachtet aber auffallend und scheinbar parador, weil ungeachtet einzelner wiederholter Angriffe auf die Herrschaft der Aristotelisch-Scholastischen Philosophie, diese doch immer noch der Abgott des Zeitalters war, und es daher als widersinnig erscheinen mußte, dasjenige, was die Meisten, wo nicht Alle für wahr hielten, als falsch oder grundlos darzustellen. Gassendi trat hier nicht als Dogmatiker, sondern als Skeptiker auf, nur setzte er die Thesis, welcher die Antithesis entgegengesetzt wurde, als bekannt voraus. Sein Zweck war, die Sclaverey des Verstandes, den blinden Glauben, die Herrschaft des Vorurtheils zu zerstören, und die Denkfreiheit als Bedingung des Philosophirens zu vertheidigen. Er beschrieb daher den unvollkommnen Zustand der Philosophie seiner Zeit, welche nur eine elende Streitsucht sey, über nichtswürdige Fragen der eitlen Neugierde brüte, das Wissenswerthe übergehe, und in den einzelnen philosophischen Disciplinen das Unnütze, Entbehrliche, Fremdartige ohne Ordnung und Zusammenhang, mit Vermischung der Grenzen der

meinen skeptischen Raisonnemens die einzelnen Theile der Aristotelischen Philosophie, die Dialektik, die allgemeine und besondere Physik, die Metaphysik und Ethik kritisiren. Es erschien aber nur das erste und zweite Buch nach einander. Das erste Buch erschien 1624 zu Grenoble 8., nachgedruckt zu Amsterdam 1641 — 1649 und Haag, 1656. 4. Von dem zweiten Buche kam eine Ausgabe zu Haag, 1659 in 4. heraus. Wahrscheinlich ist es nicht die erste, welche aber kein Literator kennt; wurde doch selbst die Existenz des zweiten Buches geläugnet, bis Stolle durch sein Zeugniß aus eigner Ansicht die Ungewißheit aufhob.

der verschiedenen Wissenschaften vortrage und die sklavische Denkart, aus welcher sie hervorgehe, auch durch Unterdrückung alles freien Aufstrebens fortdauernd zu machen suche. Er ging sofort auf den Aristoteles, dessen Philosophie und Schriften über, um zu zeigen, daß es blindes Vorurtheil sey, welches dieser Philosophie, deren Quelle nicht einmal unverdächtig sey, den Vorzug vor aller andern gegeben habe. In dem zweiten Buche beurtheilt Gassendi den Werth der Aristotelischen Dialektik auf eine sehr herabwürdigende Weise. Der Gegenstand dieser skeptischen und satyrischen, doch bei aller Laune in einem anständigen Tone sich haltenden Schrift, war nicht sowohl Aristoteles selbst, als seine sclavischen Nachbeter, und nur mittelbarer Weise wurde ihr Abgott vor diesen Richterstuhl gezogen. Wenn auch die Urtheile über den Charakter des Aristoteles hart und ungerecht, über seine Schriften und deren zweifelhafte Aechtheit übertrieben, über seine Philosophie nicht durchaus gerecht und richtig sind, wenn gleich die meisten Raisonnemens schon von andern gebraucht und zum Theil einseitig sind: so muß dieses aus der Absicht des Gassendi, den Verblendeten die Augen zu öffnen, und aus seiner noch nicht zur Reife gediehenen Einsicht beurtheilet werden. Sensation machte er auch wirklich. Viele freueten sich des Muthes und des freien Sinnes eines jungen Denkers. Die Anhänger der Schulphilosophie schrien, lärmten und schimpften. Aus dem Grunde ließ es Gassendi auch bei dem zweiten Buche bewenden. Der Zweck war erreicht, weiter fortzufahren war gefährlich und auch nicht nöthig, da Franciscus Patritius schon diesen Gegenstand erschöpft hatte [132]). In

132) *Gassendi* am Ende des zweiten Buches commonefactum ab amicis auctorem stomachari non parum Peripateticos propter prioris libri editionem, idemque fere argumentum a Fr. Patritio in Peripateticis suis Disquisitionibus

In dem Auslande erregte diese Schrift des Gassendi natürlich weniger Aufmerksamkeit. Die meisten Schriftsteller, welche sich von dem Vorurtheil des Aristoteles noch nicht frei gemacht hatten, tadelten laut und bitter den Frevel dieses Denkers, und hier und da erschienen Widerlegungen und Vertheidigungsschriften für den Aristoteles, die aber, wenn sie auch im Einzelnen die Wahrheit auf ihrer Seite hatten, doch früher vergessen worden sind, als die Gassendischen [133]).

Gassendi machte nach Beendigung dieser Schrift eine Reise nach Paris und von da in Begleitung des Franz Luillier nach den Niederlanden, wo er Bekanntschaft mit mehrern Gelehrten machte und einige Schrif-

nibus (quarum tunc primum copia ipsi facta) prius pertractatum, hunc secundum librum ulterius persequi et absolvere soluisse. Wenn das zweite Buch noch in demselben Jahre erschienen wäre, so wäre es um so begreiflicher, warum er von der Ausführung dieses Unternehmens abstand, da in demselben Jahre große Bewegungen auf der Universität zu Paris, durch einige gegen des Aristoteles Physik gerichtete Disputirsätze entstanden waren, welche Jean Bitaud unter dem Vorsitz des Antoine Villon vertheidigen und Etienne Clavas durch chemische Experimente unterstützen wollte. Es erfolgte auf Anregung der theologischen Facultät ein Parlamentsschluß, vermöge dessen die genannten Gelehrten aus Paris verbannt, die öffentliche Verbreitung dieser Theses verboten und festgesetzt wurde, es solle Niemand bei Todesstrafe einen Satz gegen alte und bewährte Autoren vertheidigen, und keine andern Disputationen halten, als solche, welche von der theologischen Facultät gebilliget worden. *Launoius de varia Aristotelis fortuna.* p. 310. sq.

133) Man sehe Jonsius de scriptorib. hist. philos. l. III. p. 151. u. *Morhof Polyhistor* T. II. l. 1. c. 12 §. 3 u. l. II. c. 12 §. 7.

ten als examen philosophicae Rob. Fluddi, die epistola de parheliis herausgab. Im J. 1631 kam er nach Paris zurück, beschäftigte sich mit physikalischen und astronomischen Untersuchungen, späterhin, während seines Aufenthalts in der Provence, arbeitete er seine Werke über die Epikureische Philosophie und sein eignes System aus und führte den Streit mit Cartes und mit dem Jesuit Morin über die Bewegung der Erde. Seit dem Jahre 1645 lehrte er als Professor am College royal zu Paris, die Mathematik mit dem größten Beifalle, und starb zu Paris 1655 an einer Entkräftung, die er sich durch seine literarischen Arbeiten zugezogen hatte.

Das Interesse, welches dieser Denker für die Philosophie hatte, vereinigte sich auf das innigste mit seiner Liebe zur Physik und Mathematik. Indem er schon durch das Studium der Alten und insbesondere des Cicero einen ganz andern Begriff von Philosophie fand, als dasjenige war, was in den damaligen Schulen als Philosophie gelehrt wurde; so strebte er dahin, jene unächte Philosophie nicht allein zu verdrängen, sondern auch demjenigen System von Wahrheiten, worin er die ächte Philosophie fand, oder welches doch seinem Ideal sich näherte, wirkliche Anerkennung und Achtung zu verschaffen. Die Philosophie des Epikurs stellte sich ihm bald als diejenige dar, welche in den meisten Puncten der wahren Philosophie entspreche, wenn sie von einigen Irrthümern gereiniget werde, welche sich besonders auf Gott und Seele beziehen. Indessen durfte er doch die Epikureische Philosophie eben dieser Gebrechen willen und weil sie wenig Freunde, aber viele Gegner hatte, nicht so geradezu als ein Vernunftsystem, das die Aristotelische verdrängen könnte, in die gelehrte Welt einführen. Ehe sie geneigt aufgenommen, unbefangen gehört und geprüft werden konnte, mußte sie erst aus der Vergessenheit, in welche sie

das

das Schicksal gestürzt hatte, gerissen; mußte sie und ihr Urheber gegen mannigfaltige Vorwürfe und Vorurtheile gerechtfertiget werden. Er mußte daher selbst einen Versuch machen, ein System von philosophischen Erkenntnissen auszuarbeiten, welches er für würdig hielt, die Stelle der bisherigen einzunehmen, arbeitete aber auch immer an der Darstellung und Empfehlung der Epikureischen fort, wozu ihn Neigung und die Aufmunterung vieler Freunde bestimmten: Neigung, denn Gassendi war ein feiner, scharfsinniger Kopf, ohne besonderes Talent der Tiefe, ein Feind von aller Streitsucht, bescheiden aus Grundsätzen, weil er aus historischen Gründen schon Begrenzung der Vernunfterkenntniß ahndete, Vermessenheit und Dünkel verwerflich fand; er hielt sich daher in dem Kreise der Erfahrung, vermied alle metaphysische Speculationen, wenn sie nicht mit der Naturbetrachtung oder mit der Religion in einem natürlichen Zusammenhange standen; er haßte alles, was den Schein des Mystischen und Schwärmerischen im Theoretischen, wie im Praktischen an sich trug. Die Philosophie des Epikurus, welche dem Interesse des Verstandes angemessen war, sich auf die Natur beschränkte, alle höheren Forderungen und Speculationen der Philosophie von sich wies, mußte ihm daher zusagen und ihm um so lieber werden, je mehr er für die richtige Ansicht und Beurtheilung derselben geleistet hatte, und er fand in ihr um so mehr Befriedigung seines Geistes, je mehr er selbst in seinem eignen Systeme die Foderungen der Vernunft herabgestimmt und selbst durch das Studium jener das eigne System allmählig ausgebildet hatte. Es war nichts anderes, als ein verklärter, den Bedürfnissen der Vernunft auf ihrer jetzigen Entwicklungsstufe angepaßter und methodischer verbundner Epikureismus. Wir müssen nun noch von diesen beiden Unternehmungen des Gassendi etwas ausführlicher sprechen.

Wahr-

Wahrscheinlich wurde Gassendi durch seinen liberalen Sinn, durch seine Ueberzeugung von der Schlechtigkeit, Nichtigkeit und Unbrauchbarkeit der Schulphilosophie, durch das Bedürfniß einer bessern, den menschlichen Verstand nicht despotisirenden, richtiges Denken und Erkennen befördernden Philosophie sowohl, als durch das Lob, was auch selbst die Antagonisten dem Epikurus und seiner Philosophie ertheilen mußten, so wie durch die unwürdigen Urtheile, welche die Meisten von derselben fällten, auf sie aufmerksam gemacht. Er schien zwar in den Exercitationibus paradoxicis die skeptische Art zu philosophiren für die beste zu erklären, und ihr den Vorzug vor allen zu geben; allein dieses war sie nur so lange, als gegen den Despotismus zu kämpfen war und als Mittel, das Wahre vom Unwahren zu scheiden. An sich war sein Geist gar nicht zur Skepsis geneigt, er suchte nur etwas Besseres und Befriedigendes. Dieses aus sich selbst zu schöpfen, dazu fühlte er sich noch nicht stark genug, und seine Gelehrsamkeit hatte ihn zu sehr aus sich heraus geführt. Hier begegnete ihm nun die Epikureische, die verwaist war, deren sich fast gar kein Denker angenommen hatte, und die seiner Individualität so angemessen war. Diese aus der nicht verdienten Verachtung herauszuziehen, war ein würdiger Gegenstand für einen Gelehrten, wie Gassendi, der eine so ausgebreitete Gelehrsamkeit besaß. Zuerst gab er eine Apologie und Ehrenrettung des Epikurus heraus, stellte das Leben und den Charakter desselben in das wahre Licht und widerlegte die Verläumdungen, besonders der Stoiker. Die Bekanntmachung derselben, wobei er sehr vorsichtig zu Werke ging und sie nur erst dann wagte, nachdem er die Handschrift mehreren Freunden mitgetheilt hatte, fand eine unerwartet günstige Aufnahme, und von vielen Seiten wurde er aufgemuntert, das zehnte Buch des Diogenes mit einem ausführlichen Commentar begleitet, herauszugeben. Er gab nicht

nicht allein diesen heraus, sondern erklärte auch noch das System des Epikurus in einem eignen Werke [134]). Wenn Gassendi auch in diesen Schriften eine zu hohe Meinung von dem Gargettischen Philosophen sollte gehabt haben, so ist dieses sehr verzeihlich. Er würde ohne sie kein Interesse gehabt haben, diese historisch-philosophischen Untersuchungen zu Ende zu bringen. Er leugnete nicht, daß dasselbe mehrere Irrthümer enthalte, z. B. über die göttliche Vorsehung, über die Unsterblichkeit der Seele, und daß Mehreres mit dem christlichen Glauben streite, was einer Verbesserung bedürfe; es sey aber unrecht und unbillig, diesen Denker und seine Philosophie darum so schlechthin zu verdammen, da die Aristotelische Philosophie ungeachtet ähnlicher Fehler, doch geduldet und sogar empfohlen werde. Er band sich nicht strenge an Epikurus Methode, wich aber auch nicht ganz von derselben ab; auch nahm er die Lehrsätze der Nachfolger des Epikurus mit auf und vereinigte sie zu einem Ganzen, weil die letzten durchaus in dem Geiste des Stifters gedacht hätten und keine Mißhelligkeit zwischen ihnen Statt fände. Ueber alle Erwartung günstig war die Aufnahme dieser Schriften und ihr Urheber erreichte allerdings, zwar nicht vollständig, aber doch theilweise einen doppelten Zweck, daß nehmlich die Alleinherrschaft des Aristoteles geschwächt und dem Epikurus eine gerechtere, unbefangene Beurtheilung zu Theil wurde, wenn gleich er selbst hier und

134) *Gassendi* Commentarius de vita et moribus Epicuri libri VIII. Lugduni, 1647. fol. Hagae Comitum, 1656. 4. — Animadversiones in Diogenem Laertium de vita et philosophia Epicuri. Lugduni, 1649. fol. Tertia Ed. 1675. fol. — Syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum, quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt. Praefigitur Samuelis Sorberii Dissertatio de vita et moribus Petri Gassendi. Hagae Com. 1659. 4. Amstelod. 1684. 4.

und da als Freund des Epikureismus zu voreilig und zu hart beurtheilet wurde.

Das eigne System, welches Gassendi aufstellte und wozu er den Stoff und die Form, theils aus sich selbst, theils aus dem Studium der griechischen Philosophie geschöpft hatte, wurde zwar von vielen Gelehrten, vorzüglich in Frankreich gelobt und bewundert, aber es konnte doch keinen großen Eingang finden und durch Verdrängung der bisher herrschenden Epoche machen [135]). Die Individualität des Urhebers, die Beschaffenheit des Systems und die Zeitverhältnisse waren zusammen genommen die Ursache, daß es keinen ausgebreiteten und bleibendern Einfluß erhalten konnte. Die Bescheidenheit und Anspruchlosigkeit, welche diesem Denker eigen war, sein reiner Sinn für Wahrheit, seine Vorsicht gegen alle Verblendungen der Speculation und seine Bedachtsamkeit in dem Entscheiden, waren nicht die Eigenschaften eines Denkers, der durch ein überraschendes System große Sensation machen wollte. Sein System war die Frucht eines mit großer Gelehrsamkeit vereinten Selbstdenkens und erfoderte, um völlig verstanden zu werden, ebenfalls gelehrte Kenntnisse und außerdem eine vertraute Bekanntschaft mit Mathematik, wie sie nicht häufig angetroffen wurde [136]). Cartesius Philosophie erhielt gleich anfänglich viele enthusiastische Bewunderer und Lobpreiser und verdunkelte durch ein imposanteres Ansehen das bescheidnere System des Gassendi. Nur ein Theil des Systems der atomistischen Physik machte mehr Glück und behauptete eine

135) Das System des Gassendi, oder sein Syntagma philosophicum macht die beiden ersten Bände seiner Werke aus, welche zu Lyon auf Sorbieres Veranstaltung 1658 in sechs Foliobänden erschienen und zu Florenz 1727 nachgedruckt worden sind.

136) S. *Sorberiana*. p. 102. 164.

eine lange Zeit ein siegreiches Uebergewicht, auch war dieser mit vorzüglichem Fleiße ausgearbeitet. Von dem Systeme selbst können wir hier nur die Grundzüge angeben.

Philosophie ist das Studium und die Ausübung der Weisheit, welche in der Disposition des Gemüths besteht, richtig über die Dinge zu urtheilen und richtig im Leben zu handeln, oder das Streben nach Wahrheit und Tugend. Physik und Ethik sind die beiden Haupttheile, und Logik die Propädeutik zu beiden. In der Logik, welche er ausführlich abhandelte, wich er am meisten von seinen frühern Ansichten und von Epikurus ab. In dem zweiten Buche seiner Exercitationen hatte er nicht nur die Dialektik der Aristoteliker verworfen, sondern auch der Logik allen Werth und Nutzen zum wissenschaftlichen Denken abgesprochen, weil der gemeine gesunde Verstand dazu hinreichend sey. Hier erkannte er die Nothwendigkeit dieser Wissenschaft sowohl überhaupt, als den Werth der Aristotelischen insbesondere, und legte diese in drei Hauptstücken zum Grunde. Die Logik hat zum Gegenstande das richtige Denken. Sie zeichnet überhaupt das Bild des Wahren vor, und stellt allgemeine, für alle Erkenntniß und Wissenschaft gültige Regeln auf, durch deren Anwendung man sich auf dem Wege der Wahrheit erhält, und ist man davon abgewichen, den Irrthum erkennen und zum rechten Wege wieder einlenken lernt. Die Logik betrachtet also das richtige Denken an sich, die Physik, Ethik und alle andern Wissenschaften das Wahre in den Dingen selbst. Hierin liegt der Unterschied einer reinen Logik (abiuncta a rebus) von einer angewandten (coniuncta cum rebus). Gassendi beobachtet übrigens diese richtige Grenzbestimmung der Logik selbst nicht immer genau. Er rechnet zum richtigen Denken, wofür die Logik die Anweisung

sung gibt, viererley, richtig vorstellen, richtig urtheilen, richtig schließen, richtig ordnen, (bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare), und theilt daher die Logik in vier Abschnitte de simplici rerum imaginatione, de propositione, de syllogismo, de methodo. Die drei letzten Abschnitte sind dem wesentlichen Inhalte nach aus den Schriften des Aristoteles entwickelt, mit dem Unterschiede, daß er die logischen Regeln mit größerer Klarheit, Präcision und Kürze entwickelt und durch passende Beispiele ihre Anwendbarkeit zeiget. Der erste Abschnitt enthält eine Theorie des Vorstellens und die Grundsätze des Empirismus. Unter Imagination verstehet Gassendi nach dem damals gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht die Phantasie, sondern die Apperception, die Thätigkeit des Gemüths, wodurch demselben ein Bild eines Objects vorschwebt; das Bild eines Gegenstandes selbst heißt ihm Idee. Alle Ideen oder Vorstellungen entspringen aus den Sinnen und sie sind entweder die unmittelbare Wirkung eines Eindrucks auf die Sinne, oder mittelbarerweise aus solchen Eindrücken durch Zusammensetzung, wie Menschenmord, Vergrößerung und Verkleinerung, wie Riese und Zwerg, oder durch Uebertragung und Analogie, wie die Vorstellung einer Stadt, die wir nicht angeschauet haben, die Vorstellung Gottes gebildet. Die unmittelbar aus den Eindrücken entspringenden Ideen sind individuell. Aus ähnlichen individuellen Ideen bildet der Verstand allgemeine und aus diesen allgemeinere. Es läßt sich hiernach eine doppelte Stammtafel der Ideen entwerfen, indem man entweder nach dem metaphysischen Gesichtspunct von dem Allgemeinsten zu dem Individuellsten, oder nach der Erwerbungsart von dem Individuellsten zum Allgemeinsten fortschreitet. Die individuelle Idee ist um so vollkommner, je mehr Theile

und

und Eigenschaften des Gegenstandes, die allgemeine, je vollständiger und reiner sie das mehrern individuellen Gemeinsame darstellt. Die Ideen werden entweder durch eigene Erfahrung oder durch Unterricht erworben. Jene sind vollkommner als diese. Bei jenen muß man darauf achten, daß nicht in der eignen Erfahrung uns die Sinne, das Temperament, die Affecten, Gewohnheiten, Vorurtheile, täuschen; bei diesen, daß man nicht durch zweideutige Worte und figürliche Ausdrücke irre geführt werde, oder blindlings auf die Autorität Anderer sich verlasse. — Diese Theorie des Vorstellens bahnte nur den Weg zu den tiefer eingreifenden Untersuchungen über den Ursprung der Vorstellungen, welche in der Folge angestellt wurden und einen wichtigen Bestandtheil der neuern Philosophie ausmachen. Gassendi hat hier nur die einzelnen zerstreuten Reflexionen, welche in den Denkmälern der alten Philosophen vorkommen, gesammelt, und dadurch dem englischen Philosophen, dem berühmten Locke, vorgearbeitet, der diesen Gegenstand aus dem Standpuncte des Empirismus zuerst auf eine mehr wissenschaftliche und erschöpfende Weise zu behandeln anfing [137]). Großen Werth hat die Geschichte der Logik, welche Gassendi in dem ersten Buche der Logik mit der ihm eignen gründlichen Gelehrsamkeit ausführte. Auch das zweite Buch von

137) Degerando in s. histoire comparée des systemes de la Philosophie T. 1. S. 301. betrachtet den Gassendi als den ersten Urheber der neuen Philosophie des menschlichen Geistes, und rügt das Unrecht, welches ihm in dieser Hinsicht widerfahren sey, indem seine Verdienste selbst in Frankreich vergessen, und der Ruhm, der ihm gebühre, Locken zu Theil geworden sey, worin nur allein die Verf. der neuesten Encyklopädie (Philosophie moderne) eine rühmliche Ausnahme machten. So sehr diese Gerechtigkeitsliebe zu achten ist, so blickt doch die Nationalität des Franzosen etwas zu stark hindurch.

von dem Zweck der Logik ist wegen der darin entwickelten Ansicht von dem Kriterium der Wahrheit interessant. Gassendi suchte nach seiner bescheidenen Denkart einen Mittelweg zwischen dem Dogmatismus und dem Skepticismus zu treffen. Die Anmaßung der Dogmatiker wird durch die Ungewißheit der Physik, die Anmaßung der Skeptiker dadurch widerlegt, daß doch etwas überhaupt ist. Denn wäre gar nichts, so könnte es auch keinem Menschen einfallen, das Seyn von etwas zu leugnen. Der Zweifler könnte nicht dagegen argumentiren, wenn er nicht selbst existirte. Das Wissen der Dogmatiker beruht auf keinem sichern Kriterium des Wahren, das Nichtwissen der Skeptiker beweist nichts gegen das Vorhandenseyn eines Kriteriums überhaupt. Gassendi nimmt ein zweifaches Kriterium des Wahren, oder richtiger Erkenntnißvermögen an, den Sinn, wodurch man das Zeichen des Objectes wahrnimmt, und den Verstand, welcher das verborgene Object selbst durch Schlüsse erkennt, indem er auf Wahrnehmungen sich stützt. Der Sinn kann zuweilen trügen, der Verstand muß dann die Wahrnehmung berichtigen, und darf sie nicht eher für gültig erkennen, bis jene berichtiget ist. Diese Untersuchung über das Kriterium beschränkt sich nur auf die Erfahrung, und gibt nicht sowohl ein Kriterium als das Vermögen, Erfahrungsgegenstände zu erkennen, an. Die Fragen: was erkennet man durch den Sinn und Verstand, wie weit reicht diese Erkenntniß, welches ist der Grund und das Gesetz, nach welchen die Wahrheit der Erfahrung beurtheilet wird, gibt es eine Erkenntniß von realen Dingen außer der Erfahrung und worauf gründet sich die Ueberzeugung ihrer Wahrheit — diese und mehrere andere hierher gehörige Fragen waren unbeantwortet geblieben, und es ist daher nicht befremdend, daß Gassendi selbst sich nicht consequent blieb, und sich in seinen Behauptungen widersprach. So behaup-

tet

tet er in seinem Sendschreiben an Herbert[138]: der Grund des Irrthums liege weder in den Dingen, noch in den Sinnen, welche nur wahrnehmen, ohne über die objective Beschaffenheit der Dinge zu entscheiden, und also gar nicht irren können, sondern nur allein in dem Verstande, der, indem er das Wesen der Dinge bestimme, allein dem Irrthume ausgesetzt sey. — Außerdem ließ sich Gassendi in seiner Physik auch in metaphysische Untersuchungen ein, ohne etwas über den Grund derselben festgesetzt zu haben, ob es gleich einleuchten müßte, daß die auf Freiheit und Unsterblichkeit der Seele sich beziehenden Sätze nicht auf gleiche Weise, wie die Erfahrungserkenntnisse beurtheilt werden können.

Die Physik, als der zweite Haupttheil der Philosophie, hat dem Gassendi am meisten Ruhm gebracht. Im Ganzen genommen hatte er zwar des Epikurus System in Beziehung auf die Natur angenommen; aber doch mit vielen Abweichungen, Berichtigungen und Zusätzen. In Ansehung der Theorie des Himmels, in der Meteorologie, in der Physiologie des Mineral- Pflanzen- und Thierreichs stützt er sich fast ganz auf eignes selbstständiges Studium und Benutzung der damaligen Kenntnisse. In der rationalen Psychologie und Theologie, — denn seine Physik ist, nach dem Muster der Alten, auch zugleich Metaphysik und sie umfaßt die Erkenntniß der gesammten Natur, des Urhebers der Natur, ohne Unterscheidung der verschiedenen Erkenntnißquellen, woraus sie geflossen sind — bestreitet er die Irrthümer des Epikurus und stellt nur solche Sätze auf, welche mit der christlichen Religion harmoniren, — ob mit vollkommner Consequenz, das ist eine Frage, die nach dem religiösen und philo-

138) Epistola ad librum Eduardi Herberti Angli de veritate im 5 Tom. seiner Werke.

philosophischen Standpuncte anders beantwortet werden muß. Der humane und religiöse Denker, der die Sphäre der Verstandeserkenntniß nicht bestimmt, und ohne Untersuchung dem Verstande das Vermögen das Uebersinnliche zu erkennen beigelegt hatte [139]), that nach seiner Ueberzeugung Recht daran, wiewohl dadurch ein offenbarer Widerspruch zwischen seiner Metaphysik und Erkenntnißtheorie entstand.

Dieser Theil des Gassendischen Systems hat ein dreifaches Interesse, in sofern sie die atomistische Physik in einer neuen Gestalt einführte, damit eine dem christlichen Glauben angemessene Metaphysik verband, und in den einzelnen Abschnitten eine historische Uebersicht von den Vorstellungsarten der Vorgänger, vorzüglich der Griechen, oder eine lehrreiche Dogmengeschichte gibt. Jene atomistische Physik fand natürlicherweise in einem Zeitalter großen Beifall, wo nicht allein Aristoteles Philosophie überhaupt und insbesondere seine Physik heftiger als je bestritten wurde, sondern auch selbst Männer von großem Genie mit neuen Versuchen in der Physik auftraten, um durch Hülfe der Beobachtung und der Mathematik die Gesetze der Naturerscheinungen zu erforschen. Eine Physik, die alles aus Atomen, den einfachen Theilen des Zusammengesetzten, zu erklären versuchte, konnte jetzt eher Eingang finden, da ihr der Hauptanstoß, daß durch zufällige Zusammensetzung das Entstehen einer Welt voll Ordnung und Zweckmäßigkeit unbegreiflich sey, durch Gassendis Darstellung und Verbindung mit einer rationalen Theologie genommen. Gründete sie sich auch auf Hypothesen, so führte sie doch selbst durch dieselben auf tiefere Erforschungen der Natur und verband sich sowohl mit der Mathematik, für welche jetzt ein hohes Interesse er-

139) *Physica* Sect. III, l. IX. c. 2.

erwacht war, als mit der Chemie auf das innigste zur Erklärung der Naturgeheimnisse. Diese Physik war übrigens ein Hauptgrund von dem Beifall der Gassendischen Philosophie.

Die Untersuchungen über Gott und Seele, besonders über die Vorsehung und die Unsterblichkeit machen, obgleich zur Metaphysik gehörig, doch einen Bestandtheil der Physik aus. Gassendi behauptet also eine metaphysische Erkenntniß des Weltganzen, obgleich in gewissen Schranken, und nicht unter dem Namen von Metaphysik, und es ist Unrecht, ihn darum unter diejenigen zu zählen, welche nach der in neueren Zeiten in Frankreich herrschend gewordenen Mode alle Metaphysik verwerfen [140]). Epikurus hatte durch Verwerfung einer verständigen Ursache der Welt, durch die Bestreitung der Vorsehung, durch die Behauptung der Materialität und Sterblichkeit der Seele die Natur zwar aus reinen Naturprincipien zu erklären gesucht, doch aber zugleich alles Interesse für höhere Ideen und Ansichten des Menschen vernichtet, und die Bedingungen einer höhern geistigen und sittlichen Cultur aufgehoben. Dem Epikureischen Systeme konnte daher nicht ohne Grund der Vorwurf gemacht werden, daß es auch bei Behauptung der Existenz der Götter doch den Keim des Atheismus in sich trage. Dieser Seite des Epikureischen Systems konnte Gassendi nicht Beifall geben, weil sie in zu offenbarem Widerspruche mit dem Interesse der Vernunft stand. Er widerlegte daher nicht allein jene irrigen Behauptungen des Epikurus, sondern er stellte auch die Vernunftüberzeugungen mit ihren Gründen denselben entgegen. Wenn er hier als Dogmatiker verfährt, so geschiehet es doch mit Bescheidenheit und mit Anerkennung gewisser Schranken des Wissens, ohne dieselben jedoch deutlich zu bestimmen; der Grund der religiösen Ueberzeugungen war übrigens noch

140) *Degerando Histoire comparée.* T. 1. p. 307.

noch nicht in der Tiefe des menschlichen Gemüths erforscht, und da Gassendi nur speculative Gründe für dieselben entwickeln konnte; so kamen diese nicht selten in Collision mit den von ihm allgemein aufgestellten Erkenntnißprincipien.

Das Daseyn Gottes bewies Gassendi aus der Nothwendigkeit einer absolut ersten Ursache, welche den Grund alles Zufälligen in der Welt enthalte, und aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, denen zufolge die erste Ursache eine verständige Ursache und Intelligenz seyn müsse. Die Ordnung und Zweckmäßigkeit in dem Ganzen und in den Theilen läßt sich als Wirkung des Ohngefährs durch zufällige Bewegung und Vereinigung der Atome gar nicht begreifen. Er behauptete eine übersinnliche Erkenniß von Gott, und widersetzte sich denen, welche überall keine unkörperliche Substanz annehmen, weil sich nichts anderes als das Sinnliche oder Körperliche vorstellen lasse. Es ist ein Irrthum, eine Erkenntniß für unmöglich zu halten, die nicht Imagination ist, da man aus Schlüssen einsehen kann, daß etwas seyn könne, was sich nicht anschauen läßt, wie wir durch Schlüsse die wahre Größe der Sonne einsehen, ungeachtet sie nicht sinnlich gefaßt werden kann. Es ist Anmaßung, Gott den Bedingungen des menschlichen Vorstellungsvermögens so zu unterwerfen, daß er schlechterdings nichts anders seyn müßte. Der Einwurf der Epikuräer, daß Gott als unkörperliche Substanz aller Empfindung, Weisheit, Seligkeit und Thätigkeit beraubt werde, ist nichtig, denn eine unkörperliche Substanz kann ein Bewußtseyn haben, das vollkommner als alles sinnliche; eine Weisheit, der nichts verborgen ist; eine Seligkeit, die an Reinheit unübertrefflich ist; eine Thätigkeit, die über alle sinnliche erhaben und allmächtig ist. Indessen mußte er doch auch wieder einräumen, daß die Natur

Natur Gottes an sich nicht erkennbar und für die menschliche Vernunft erreichbar sey, und nur analogisch von den Vollkommenheiten endlicher Wesen auf die Eigenschaften Gottes geschlossen werden könne [141]).

Die Welt ist von Gott erschaffen, der Endzweck der Schöpfung kann in keinem andern Wesen, als in Gott selbst gefunden werden. Gott schuf die Welt lediglich darum, um seine Herrlichkeit und Güte an derselben zu beweisen, wiewohl es dessen für ihn selbst nicht bedurfte. Gott ist die erste Ursache (causa prima) der Körperwelt, kann jedoch, als unkörperliche, unermeßliche und allgegenwärtige Substanz, ihrer Einfachheit ungeachtet die Maschine des Universums durchdringen, ohne darum eine Seele oder Form der Welt zu seyn, ohne getheilt oder von einem Körper afficirt zu werden. Nächst dieser ersten Ursache nimmt Gassendi noch eine zweite Ursache von körperlicher Art, die Weltseele oder Lebenswärme (calor vitalis), an, von welcher in jedem Dinge Etwas als die Seele oder das Lebensprincip enthalten ist. Es verbindet und vermischt sich als das materielle Princip des Lebens und der Beweglichkeit mit der ganzen Materie, bildet und bewegt dieselbe als der edlere Theil, und bleibt von demselben unzertrennlich. Für geistig kann man dieses Princip nicht halten, weil es unerklärbar ist, wie ein geistiges Princip den Körper bewegen könne, da es diesen auf keine Weise zu berühren im Stande ist. Mit der Gottheit verhält es sich anders. Denn in so fern die Gottheit von unendlicher Macht und allgegenwärtig ist, bedarf sie keiner eignen Bewegung und Thätigkeit, sed nutu solo agere et movere quidlibet potest.

Der

141) Gassendi Physica. Sect. 1. l. 10. c. 3. 4. 5.

Die Welt hat den Grund ihres Daseyns in Gott; sie kann sich aber so wenig selbst erhalten, als das Licht ohne die Sonne bestehen kann, die es hervorgebracht hat. Sie würde ohne die unaufhörliche Erhaltung und Regierung Gottes um so mehr in das Nichts versinken, als sie aus so verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Die Einwürfe des Epikurus gegen die allgemeine und besondere Vorsehung beantwortet Gassendi ausführlich, und, wie sich nicht anders erwarten ließ, siegreich.

Die Seelenlehre des Gassendi ist in vieler Hinsicht merkwürdig. Er verließ den Materialismus der Epikurischen Schule, bestritt die materiellen Gründe für die Sterblichkeit, und führte mehrere theoretische und practische Gründe für die Unsterblichkeit aus. Seine Vorstellung von der Seele als einer unkörperlichen Substanz, die Unterscheidung eines doppelten Seelenwesens ist das Fundament seiner ganzen rationalen Seelenlehre, und verdient daher eine besondere Erwähnung.

Die thierische Seele ist überhaupt das Princip des Lebens, welches der Mensch mit den Thieren gemein hat. Sie ist keine Form des Körpers, oder eine Qualität desselben, oder die Symmetrie der körperlichen Theile, sondern eine höchst feine Substanz, die sich mit einem höchst feinen Feuerflämmchen vergleichen läßt, und gleichsam die Blüthe der Materie ist. Als durch sich selbst bewegliche Substanz enthält sie das Princip der Thätigkeit für die gröbere Materie, nach deren verschiedenen Disposition, Fähigkeit und Symmetrie sich ihre Thätigkeit abändert. — Die menschliche Seele ist zwar thierisch, aber nicht blos thierisch, und daher wesentlich von dieser unterschieden. Man kann daher ein zweifaches Seelenwesen im Menschen annehmen, ein kör-

körperlich thierisches und ein unkörperlich vernünftiges. Man spricht wohl von der Seele, als einer Substanz; dieses streitet aber nicht gegen diese Hypothese, da man auch von dem Menschen als einer Substanz redet, ob er gleich aus Leib und Seele zusammengesetzt ist.

Die vernünftige Seele, deren wesentliche Eigenschaften Verstand und Willen sind, betrachtet Gassendi als eine unkörperliche Substanz, welche von Gott unmittelbar erschaffen und dem Körper eingepflanzt worden. Der Hauptgrund, warum er die vernünftige Seele für unkörperliche Substanz erklärt, ist, daß Verstand und Wille der thierischen Seele nicht angehören können. Denn es gibt 1) Thätigkeiten des Verstandes, die nicht von der Imagination herrühren können, und sich daher von den Thätigkeiten der Thierseelen nicht blos durch einen höheren Grad, sondern specifisch unterscheiden. Der Mensch kann Etwas denken, wovon sich schlechterdings kein Bild der Phantasie machen läßt. Die Größe der Erde, Sonne u. s. w. können wir durch Schlüsse erkennen; allein ein Bild dieser Größe ist nicht möglich, und jeder Versuch es zu bewirken, hat nur eine dunkle verworrene Anschauung zu Folge, welche hinter der wahren Größe weit zurück bleibt. Die Phantasie hat stets materielle Formen, mit welchen sie die Objecte einbildet. Der Verstand hat diese nicht, sondern erkennet die Objecte unabhängig von der Sinnesform durch eigne besondere Kraft, der Verstand muß also unmateriell seyn, da er ohne materielle Formen erkennet, im Gegensatze der Phantasie. 2) Der Verstand hat das Vermögen der Reflexion, und kann auf sich selbst reflectiren, seine Thätigkeiten d. i. sich selbst denken, dieses Vermögen übersteigt jede körperliche Fähigkeit; denn alles Körperliche ist an einen gewissen Ort gebunden, und kann nicht in sich selbst zurückgehen, son-

dern nur zu einem Andern hin sich bewegen. Nihil agit in se ipsum. Die Hand kann zwar den Schenkel, der Finger die innere Hand berühren, und in sofern kann man sagen: Jemand berühre sich selbst; dieses ist aber so zu verstehen, daß ein Theil des Körpers den andern berührt, aber kein Theil kann sich selbst berühren, das Auge sich nicht selbst sehen. Den Thieren fehlt das Vermögen der Reflexion durchaus. 3) Die Menschen können nicht blos allgemeine Dinge oder allgemeine Begriffe, sondern auch das Princip des Allgemeinen denken. Die Thiere haben wohl das Vermögen der Anticipation in dem Sinne des Epikurus, aber sie können keine Allgemeinheit denken; sie stellen sich immer nur das Gefärbte vor, einen Begriff von der Farbe überhaupt können sie sich nicht bilden. Kein abstracter Begriff scheint zwar ganz ohne sinnliche Merkmale zu seyn; aber indem wir ein sinnliches Merkmal nach dem andern von dem Gegenstande absondern, muß das Abstrahiren selbst eine von der Materie unabhängige Thätigkeit seyn. 4) Der Verstand ist in Ansehung seines Objects uneingeschränkt, denn er erstreckt sich auf jede mögliche Gattung der Dinge, körperliche wie unkörperliche, es ist keine, zu deren Erkenntnisse er unfähig wäre, wenn er auch wegen gewisser Hindernisse manche Dinge nicht erkennt. Man könnte dagegen einwenden, der Verstand sey doch unvermögend, das innere Wesen der Dinge zu erkennen. Es ist ihm jetzt allerdings verborgen; allein man offenbare es ihm nur, und es wird nicht an der Erkenntniß fehlen. Dagegen ist jede körperliche Fähigkeit auf eine gewisse Gattung von Dingen eingeschränkt. Selbst die Phantasie bezieht sich nur auf Sinnendinge, und kann außer der Sphäre derselben nichts erkennen. Da der Verstand also allein alle möglichen Dinge zu erkennen vermag; so kann er nicht materiell oder mit Materie vermischt, sondern muß frey und von ihr unabhängig seyn.

Nach

Nach diesen Gründen hielt Gassendi die vernünftige Seele als Subject des Verstandes für unkörperlich. Die Seele kann aber nicht ewig seyn, weil sie keine Idee von ihrer ewigen Existenz, von ihrem menschlichen Daseyn hat. Es läßt sich daher kein anderer Ursprung von dieser unkörperlichen Substanz, die gar keine Materie und Theile hat, denken, als daß sie durch Gott aus Nichts hervorgebracht worden. Diese Erklärung scheint zwar supernaturalistisch zu seyn; allein die Physik muß doch zuletzt zu einem göttlichen Urheber der Natur zurückkehren, welcher den letzten Grund der Phänomene enthält, wenn natürliche Ursachen nicht mehr ausreichen.

Hierbei kam Gassendi auf einen höchst schwierigen Punct der dogmatischen Metaphysik, welcher zu seiner Zeit zuerst in Anregung kam, nämlich die Vereinigung einer unmateriellen Substanz mit einem Körper. Wie kann die Seele als unkörperliche Substanz mit dem Körper vereiniget werden, daß sie für diesen nicht etwa blos ein assistirendes, sondern wirkendes Princip (forma assistens, informans) wird. In der Schule der Neuplatoniker war diese Frage leise berührt worden, und man hatte die Schwierigkeit scheinbar durch die Annahme eines Mittelwesens, Seele, das zwischen Geist und Körper in der Mitte stand, und durch seine subtile Natur die Vereinigung des Unkörperlichen und Körperlichen vermitteln sollte, zu heben gesucht. Gassendi fand in einer solchen mittelbaren Vereinigung durch die empfindende und ernährende, oder wie er sie nannte, die thierische Seele keine Befriedigung, weil diese Seele von körperlicher Art und also die Schwierigkeit nur einen Schritt weiter geschoben, aber nicht aufgehoben sey. Seine eigne Ansicht darüber ist folgende. Gott schuf, damit das Weltganze vollständig würde, und keine Art möglicher Wesen in demselben fehlte, drei verschiedene Hauptclassen von Wesen, die

rein-

reingeistigen, Intelligenzen oder Engel, die rein körperlichen und die menschlichen Seelen als eine dritte aus jenen beiden gemischte Classe. Die menschliche Seele ist aber ihrer Natur nach so beschaffen, daß sie durch ihre Natur eine Neigung zum Körper und zur empfindenden Seele hat, und indem sie für die empfindende Seele das vollendende Princip ausmacht, dadurch zugleich die wahrhafte Form des Körpers wird. Der Körper, als das Subject, die Materie und das receptive Vermögen für die empfindende Seele, wird durch die Vermittelung dieser auch das receptive Vermögen für die vernünftige Seele. Die Anhänglichkeit der vernünftigen Seele an den Körper hat nicht ihren Grund in der Gleichheit der Substanzen, denn diese sind wesentlich verschieden, sondern in der Bestimmung des Urhebers der Natur und der dadurch erzeugten Neigung der Seele zum Körper. Die vernünftige Seele ist zunächst mit der empfindenden verbunden, nicht weil diese von feinerer Materie ist, sondern weil sie die Phantasie enthält, deren sich jene zur Erkenntniß der Sinnengegenstände bedienen muß. Es bedarf keiner materiellen Organe, wodurch die vernünftige Seele von der empfindenden und dem Körper berührt werden, und sie diese wiederum berühren könnte. Die innige Gegenwart und Vereinigung beider ersetzt die Stelle solcher Organe; die Bestimmung und Neigung der Seele zum Körper macht beide zu einem unzertrennlichen Individuum. Aus dem Grunde kann die Seele nicht für ein dem Körper blos assistirendes Princip erklärt werden, wie es die Intelligenz oder der Engel für denjenigen Körper ist, welchen er bewegt, denn er hat nicht, wie die Seele, eine solche Neigung zu dem Körper. Da die vernünftige Seele der Substanz nach von der empfindenden verschieden ist; so kann sie mit dieser nur in demjenigen Theile verbunden seyn, in welchem die Phantasie ist und wo folglich die

Function des Erkennens und Schließens Statt findet, das ist in dem Gehirne, welches daher für den Sitz der Seele angenommen wird, denn das Gehirn ist der Mittelpunct, von welchem alle Nerven ausgehen und in welchem sich alle Empfindungen vereinigen. Die Erfahrung bestätiget dieses; denn wenn wir denken, so fühlen wir, daß diese Thätigkeit in keinem andern Theile als in dem Kopfe vorgehet. Die Affecten, welche nicht ohne Wallungen in der Brust Statt finden, gehören nur der empfindenden Seele an.

Das Verhältniß des Begehrungsvermögens zu dem Willen und dem Verstande, welches von jeher ein Gegenstand des Streites gewesen war, bestimmte Gassendi auf folgende Weise. Das Begehrungsvermögen unterscheidet sich dadurch von dem Verstande, daß dieser nach der Erkenntniß der Wahrheit und der Existenz der Gegenstände strebt, diese mag wirklich oder scheinbar seyn, und das Falsche fliehet, jenes aber nach der Güte und Uebereinstimmung der Objecte mit der menschlichen Natur, sie mag wirklich oder scheinbar seyn, strebt, und das Böse, d. i. dasjenige verabscheuet, was schädlich ist oder seyn kann. Die Function des Verstandes und das Resultat derselben bleibt innerhalb der Seele; die Function des Begehrungsvermögens geht mehr in den Körper über; jene ist einfacher und ruhiger und scheint mehr der Seele anzugehören; diese ist unruhiger, ungestümer und scheint mehr mit dem Körper verwandt zu seyn. Der Verstand beziehet sich seiner Natur nach blos auf Erkenntniß; er kann jedoch sein Object, die Wahrheit, nicht ungern erkennen, und die sich darauf beziehende Thätigkeit nicht ohne ein gewisses Lustgefühl ausüben. Es können daher auch dem Verstande, wie dem Begehrungsvermögen gewisse

wisse Affecten und Triebe beigelegt werden. Der Verstand erkennet und beurtheilet allein das moralisch Gute; er siehet ein, daß es vorzuziehen ist und befiehlt, es vorzuziehen; er muß folglich das Gute lieben, und das entgegengesetzte Böse verabscheuen. Das Streben nach dem moralisch Guten scheint also auf einen Trieb des Verstandes zurückgeführt werden zu können, da aber der Verstand der immaterielle Theil der Seele ist, so müssen seine sich auf das Gute und Böse beziehenden Affecten und Triebe so rein und einfach seyn, daß sie mit den gemeinen sinnlichen kaum etwas Aehnliches haben. Der Wille ist mit dem Begehrungsvermögen einerley, in so fern blos von Trieben und thätigen Bestimmungen als solchen die Rede ist. Der vernünftige Trieb oder Wille gehört indeß allein dem Verstande an; denn dieser kann allein überlegen und entscheiden, was zu thun und zu lassen ist. Eine Pflicht wird ausgeübt, nicht vermöge einer Bestimmung des bloßen Willens, sondern vermöge einer Vorschrift der Vernunft. Die Freiheit des Menschen liegt daher auch nicht in dem bloßen Willen, sondern in der Vernunft. Da der Wille ein blindes Vermögen ist, welches ohne Verstand weder wollen noch nicht wollen, weder begehren noch verabscheuen kann, so ist es seltsam, daß man dem Willen eher als dem Verstande die Freiheit beimißt. Vielleicht rührt dieses daher, daß die Freiheit vornehmlich in der Wahl besteht, welche ein Wollen zu seyn scheint, sofern wir beym Wollen nur Etwas unter Mehreren wollen; allein dieses Wollen ist doch nichts anderes, als eine Bestimmung des Verstandes, ein Urtheil oder Vorschrift der Vernunft, eher dieses als etwas anderes zu wollen.

Die Unsterblichkeit der Seele ist ein Gegenstand, den Gassendi mit größtem Ernst und ausführlich bearbeitet hat. Er entkräftet nicht allein die scheinbaren

Gegen-

Gegengründe des Epikurus und der Stoiker, sondern stellt auch eigene Beweisgründe für dieselbe auf, aus denen erhellet, daß er nicht etwa blos den Schein einer Anhänglichkeit an die Philosophie des Epikurus, die er in anderer Beziehung hochschätzte, von sich abweisen wollte, sondern daß er es für eine vernünftige Ueberzeugung hielt, die er nur philosophisch zu begründen suchte. Seine Gründe stützen sich auf Offenbarung und auf Vernunft. Die letzten sind theils metaphysische, theils moralische. Der metaphysische Beweisgrund ist aus der Immaterialität der Seele hergenommen. Eine immaterielle Substanz hat keine Theile, in welche sie aufgelöset werden könnte, und da es weder in ihr, noch außer ihr einen Grund ihrer Zerstörung gibt, so muß sie in ihrem Wesen fortdauern. Einwurf: Die Seele kann als einfaches Wesen zwar nicht durch Trennung ihrer Theile, aber doch als erschaffenes Wesen durch Zernichtung zerstöret werden. Absolute und eigentliche Unsterblichkeit kann nur allein dem Schöpfer als einem Wesen, das den Grund seines Daseyns in sich selbst hat, zukommen. Das ganze Universum, in so fern es erschaffen ist, folglich auch die unkörperlichen Substanzen, hat in Beziehung auf Gott nur eine bittweise Unsterblichkeit (precariam immortalitatem) und kann, sobald Gott will, schlechthin zernichtet werden. Allein auf der andern Seite muß man annehmen, daß Gott nichts gegen die Ordnung der Natur thue und daß der von ihm nach der höchsten Weisheit bestimmte Lauf der Dinge fortdauern werde, woraus auch die ewige Existenz der unkörperlichen Substanzen folgt. Zu den moralischen Gründen rechnet Gassendi 1) den allgemeinen Glauben aller Völker an die Fortdauer, bei übrigens sehr abweichenden Meinungen über den Zustand und Aufenthalt der Seelen in dem künftigen Leben. Was von allen für wahr gehalten wird, ist für eine Satzung und für ein Ge-

setz

setzten Natur zu halten. Daß einzelne Menschen und besonders Philosophen nicht daran glauben, schwächt diesen Beweis nicht, denn sie können irren und haben über manche Gegenstände höchst absurde Meinungen, worüber der grosse Haufe viel richtiger urtheilet. 2) Den allen Menschen angebornen Wunsch nach Fortdauer. Die Natur thut nichts vergebens; sie würde jenen Trieb nicht eingepflanzt haben, wenn er nicht befriediget würde. Der Schluß von dem Wunsche auf die Erfüllung desselben, gilt aber nur von den Wünschen, die unmittelbar durch die Natur bestimmt werden. 3) Gottes Gerechtigkeit und Weltregierung. So gewiß Gott existirt, so gewiß muß er das gerechteste Wesen seyn. Dann muß es den Guten wohl, den Bösen übel ergehen. In dem gegenwärtigen Leben findet sich oft das Gegentheil davon; folglich muß in einem bevorstehenden Leben dieß Mißverhältniß zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit ausgeglichen werden. Es scheint zwar dieses auch bei den Thieren Statt zu finden, da das unschuldige Lamm von dem Wolfe, die Taube von dem Habicht zerrissen wird, und daher ein künftiges Leben für sie zu hoffen zu seyn, welches ungereimt ist. Allein es ist hierin ein Unterschied zwischen den Menschen und Thieren. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich besonders über die Menschen; die Menschen sind in einem andern Verhältnisse unter einander, als die Thiere, indem ein Mensch verpflichtet ist, seinem Mitmenschen wohl zu thun und kein Unrecht zuzufügen; der Mensch hat allein das Vorrecht, daß er das Rechtsgesetz der Natur oder Gottes, und seine Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen, erkennet, und weiß, in wiefern er dasselbe befolge oder übertrete, und sich dadurch Verdienst erwirbt oder Schuld zuziehet, und daß er eine Idee von einem künftigen Zustande nach dem Tode hat und in demselben glücklich zu seyn wünschet. — Ist aber nicht die Tugend selbst ihr schönster Lohn und

das

das Laster seine hinlängliche Strafe? Wozu bedarf es denn noch eines künftigen Zustandes zur Belohnung der ersten und Bestrafung des letzten? — Daß die Tugend jedoch sich selbst nicht hinlänglich zur Belohnung sey, erhellet daraus, daß der Mensch außer ihr noch nach Belohnung strebt. So sehr auch die Tugend den Menschen muthig und standhaft macht und über Unglücksfälle erhebt, so rechnet doch die Menschheit noch auf eine andre Belohnung außer der Tugend, und fodert für das Laster, wenn es sich auch selbst bestraft, noch eine andere Strafe. Da überdieß die Tugend aus der Freiheit hervorgehet und etwas Göttliches ist, so muß auch die Belohnung ihrer Würde angemessen seyn. Dieß ist sie aber nur dann, wenn sie der Seele nicht entrissen werden kann und von ewiger Dauer ist, widrigenfalls würde die Furcht des Verlustes die Seele beunruhigen, weil sie die Belohnung als ein zufälliges und vergängliches Gut betrachten müßte. Die Gegengründe des Epikurus und zum Theil der Stoiker werden ausführlich widerlegt, indem Gassendi theils die Richtigkeit der Prämissen, theils die Richtigkeit der Folgerungen leugnet. Was den Zustand der Seelen nach dem Tode betrifft, so hält er dafür, daß die Vernunft aus natürlichen Kräften so wenig davon [illegible] erkennen, sondern nur vermuthen könne, daß es gerathener sey, das Ganze der offenbarten Theologie zu überlassen[142].

In dem dritten Theile, welcher die Ethik zum Gegenstande hat, entwickelt Gassendi seine Theorie von dem vernünftigen Willen, von dessen Abhängigkeit von dem Verstande und der Willensfreiheit, welche er in die Gleichgültigkeit, d. h. Veränderlichkeit in den Bestimmungen des Willens, wie sie durch Urtheile des Verstandes [illegible]

142) *Gassendi* Syntagma. P. II. Sect. III.

des sowohl, als durch pathologische Gründe bestimmt wird, setzt, von der Vereinigung der Freiheit mit dem Schicksal und dem Glücke, und der Allwissenheit Gottes. Der Begriff der Freiheit schwankt zwischen psychologischer und moralischer Freiheit, wodurch es ihm leicht wurde, manche Schwierigkeiten, welche die Freiheit für die menschliche Vernunft hat, scheinbar wegzuräumen; indem er besonders auf die Unterscheidung der hypothetischen und absoluten Nothwendigkeit dringt. Das höchste Gut als Object des Willens bestimmt übrigens Gassendi ganz in dem Geiste des Epikurus. Die Tugend, sagt er, kann an sich selbst nicht das höchste Gut seyn, weil sie stets nur als Mittel zu einem höhern Zwecke erscheint. Dieser höhere Zweck ist kein anderer, als Glückseligkeit, wenn sie von rechter Art ist. Der wahre Charakter der Glückseligkeit liegt in der Ruhe der Seele und des Körpers, welche dadurch hervorgebracht wird, daß der Weise seine sämmtlichen angenehmen Empfindungen läutert, ordnet, in Harmonie bringt und mit Ausschließung aller wilden und unregelmäßigen Lüste einen vollendeten glückseligen Zustand bewirkt. Diese Glückseligkeit ist derjenige Zustand, nach welchem die Natur durchgängig als nach ihrem höchsten Ziele strebt; er ist für den Menschen am leichtesten zu erreichen, am dauerhaftesten und am wenigsten mit Reue verbunden.

Das ganze System des Gassendi verräth einen feinen, hell- und scharfsehenden Geist, der das, was sich ihm als Wahrheit durch eignes Nachdenken und durch das Studium fremder Systeme bewährte, geistreich und lehrreich, deutlich und bündig im Zusammenhange darstellte. Aber eine gewisse Tiefe und eine strenge Consequenz und Haltung vermißt man doch bald, was sich leicht aus den Zeitverhältnissen, aus der Anpassung eines fremden Stoffes auf ganz andere Ideen und aus der Zu-

sam-

sammensetzung des Systems aus ungleichartigen Theilen erklären läßt. Demungeachtet hat dieser Denker für sein Zeitalter sehr viel geleistet. Er stürzte zum Theil eine Philosophie, die lange Zeit geherrscht und ihren Einfluß über alle Theile der Wissenschaften und alle Lehranstalten des cultivirten Europa verbreitet hatte, gründete und vertheidigte die Freiheit des Denkens, widersetzte sich der Schwärmerey und Mystik [143]; und deckte mit trefflichem Scharfsinn die Blendwerke des Cartesischen Systems auf. Von diesem letzten Verdienste kann erst in der Folge nach Darstellung der Cartesischen Philosophie die Rede seyn. Dieses Verdienst muß dem Gassendi zugestanden werden, wenn auch seine Kritik der neuen philosophischen Versuche diese nicht ganz verdrängte und sein System nicht allgemeinen und ungetheilten Beifall fand. Einige Freunde erhielt die Philosophie des Gassendi, theils als Gegnerin der alten Schulphilosophie sowohl, als der neuen

143) Wir haben schon oben den Brief des Gassendi angeführt, in welchem er Herberts Theorie der Wahrheit beurtheilte. Gegen Fludd trat er ebenfalls, auf das Ersuchen seines Freundes Mersenne, in die Schranken. Als dieser in seinen Quaestionibus ad II. priora libri Geneseos capita über die Träumereien dieses Theosophen sich bitter erklärt hatte, erschien dagegen von Fludd Sophiae cum Moria certamen, und von einem angeblichen *Ioachimus Frisius*, unter welchem Namen wahrscheinlich Fludd selbst sich versteckte, Summum bonum. Mersenna schickte beide Streitschriften dem Gassendi, als er die Niederlande bereiste, zur Prüfung und Widerlegung an seiner Statt. Diesem Auftrag entsprach er in der Schrift: Examen Philosophiae Roberti Fluddi Medici, in quo et ad illius libros adversus Marinum Mersennam scriptos respondetur. Die ganze Philosophie des Fludd war hier auf verständlichere Begriffe zurückgeführt und widerlegt, besonders aber die Behauptung, daß Gott der ätherische Weltgeist sey, der seinen Sitz in der Sonne habe, in ihrer Blöße aufgedeckt worden.

neuen Cartesischen, theils wegen der atomistischen Physik, die zur Erklärung der Naturerscheinungen tauglicher und mit der Mathematik verträglicher schien. Einer der vorzüglichsten Anhänger und Freunde des Gassendi war François Bernier, ein berühmter Arzt und Naturforscher, der ein Compendium seiner Philosophie schrieb, auch sie vertheidigte, doch als Selbstdenker auch über einige wichtige Puncte sich Zweifel erlaubte [144]. Der englische Naturforscher Walther Charleton gab eine Physiologie heraus, in welcher er die allgemeinen Grundsätze der Atomenlehre des Epikurus, wie sie Gassendi erneuert hatte, darstellte und machte dadurch die Philosophie des Gassendi in England bekannt [145]).

Ein Zeitgenosse des Gassendi war der Arzt Claude Guillermet de Beriguard, der in vielen Stücken jenem berühmten Manne an die Seite gesetzt werden kann. Er besaß eine ausgebreitete Gelehrsamkeit und viel Talent zum Selbstdenken; durch die Kraft seines Geistes hatte er sich von den Vorurtheilen seiner Zeit und den Fesseln der Autorität losgemacht und zu einem Denker von hellen Einsichten und scharfem Prüfungsgeiste erhoben. Sein Hauptstreben war, das Ansehen der Aristotelischen Philosophie, die er gleichwohl öffentlich lehren mußte, zu zerstören und den Geist freier Forschung und Prüfung in den Gang zu bringen. Diesen Zweck suchte er nur auf eine andere, seiner Individualität angemessene Weise zu erreichen.

Die-

144) Abrégé de la philosophie de Gassendi. Lion, 1684. 12. VII Tom. Doutes sur quelqu'uns des principaux chapitres de son abrégé de la philosophie de Gassendi. Paris, 1682. 12.

145) Physiologia Epicuro - Gassendo - Charletoniana, sive fabrica scientiae naturalis ex hypothesi atomorum reparatae. London, 1654.

Dieser Gelehrte war zu Moulins, wo sein Vater Arzt war, 1578 oder 1592 — (denn das Jahr seiner Geburt, so wie seines Todes ist noch nicht völlig im Reinen [146]) — geboren. Nachdem er sich durch seine Lehrvorträge zu Paris, Lyon und Avignon berühmt gemacht hatte, kam er nach Florenz als Sekretair der Herzogin, welche ihm in der Folge eine Lehrstelle in der Philosophie zu Pisa verschaffte. Im Jahr 1639 kam er als Lehrer der Philosophie nach Padua, welches Amt er bis zu seinem Tode 1663 oder noch später bekleidete. In seinen Lehrvorträgen hatte er sich zum Gesetz gemacht, nur allein der Wahrheit zu huldigen, und nie der Auctorität auch eines großen Mannes, sich hinzugeben. Mit diesem Interesse für Wahrheit und seinem großen Scharfsinne, den er durch freies Selbstdenken sich erworben hatte, stellte er eine Prüfung der Aristotelischen Naturphilosophie an, deren Zweck dahin ging, die Augen zu öffnen, zum Selbstdenken einzuladen, die sclavische Anhänglichkeit an Aristoteles zu stürzen und den aus dem Geistesdespotismus entstandenen Geistesschlummer zu vertreiben. Die Frucht davon war sein Circulus Pisanus, welcher zu Udine im J. 1643 theilweise erschien [147]). Sein Zweck, wie er ihn angab, war dabei nicht sowohl die Bestreitung der Aristotelischen Naturphi-

146) Man sehe *Brucker* T. IV. P. I. p. 463 und Buhle Geschichte der neuern Philosophie B. 2. S. 659. Nach *Comnenus Pappadopoli* Archigymnasium Patavinum. T. I. p. 370 welcher aus dem Archiv der Universität schöpfte und wenigstens von dem Todesjahre zuverlässige Nachricht ertheilen konnte, ist sein Geburtsjahr 1578 und sein Todesjahr 1663.

147) Da das Werk aus einzelnen Lehrcursen, über einzelne Werke des Aristoteles besteht, so findet man sie nicht immer alle zusammen. Im Jahr 1661 erschien eine zweite Ausgabe.

philosophie — denn wenn er sie auch für falsch oder grundlos hielt, so durfte er doch als Lehrer der Aristotelischen Philosophie dieses nicht laut sagen — sondern nur die Anregung einer unbefangenern Prüfung derselben [148]). Dazu benutzte er die Physik der ältern Philosophen, welche er der Aristotelischen entgegensetzte und die Widerlegung der Aristotelischen Kritik derselben, bei welcher er zu zeigen suchte, daß das Gewicht der Aristotelischen Gründe zu schwach sey, um die Naturlehre der ältern Philosophen zu Boden zu schlagen, wenn man ihre Systeme nicht einzeln — denn da würde jedes zu schwach seyn — sondern zusammen der Aristotelischen Philosophie entgegenstellte. Er band sich dabey nicht genau an die historische Wahrheit, wiewohl er ein guter Kenner der Geschichte der Philosophie war, sondern legte solche Gedanken den alten Philosophen in den Mund, wie sie dieselben hätten haben können. Wenn auch seine eigentliche Absicht weiter ging und er in seinem Innern gegen Aristoteles entschieden sich erklärte, so konnte er doch diese durch jenen äußerlich vorgegebenen Zweck, ohne sich blos zu

gehen,

148) *Circulus Pisanus in priores libros physicor. Arist.* Utini, 1643. *Prooemium* p. 3. Neque opus fuit, ut veram usquequaque doctrinam obiicerem Aristoteli, cum et ipse in multis descisçat a veritate. Quamobrem clare pronuntio, tam Aristotelis quam veterum a me propositam opinionem in iis omnibus, quae adversantur Christianae veritati, falsam esse, in aliis vero, de quibus iudicium philosophis relinqui solet, sententiam meam proferre non debeo, ne, cum Aristotelis interpretandi munere tamdiu perfunctus sim, in magistrum despuere et apolactizare, ut ait Plautus, aut antiquorum cineribus insultare velle videar. Explicare debet autor suam opinionem in iis, quae pietati ac bonis moribus officere possunt: at utrum ex Aristotelis vel antiquorum principiis philosophemur, iis exemptis quae, ut dixi, fidei repugnant, nihil refert: quare liberum omnibus relinqui potest, ut de utraque parte iudicium ferant.

geben und sich einer Verfolgung auszusetzen, erreichen. Und selbst da, wo sich seine Denkungsart deutlicher offenbarte, da kam ihm theils die Einkleidung in die Form des Gesprächs, in welchem Charilaus die Aristotelische, Aristäus die ältere Philosophie vorträgt und vertheidiget, theils die Erklärung, daß er in den Punkten, wo die eine und die andere Philosophie den Lehren des Christenthums widerspreche, beide für falsch erkläre, auch überhaupt der Entscheidung der Kirche sich unterwerfe, und in den übrigen nicht entscheide, sondern jedem Denker das freie Urtheil überlasse, zu Hülfe. Diese freie Denkungsart zu wecken, einen selbstständigen Forschungsgeist anzuregen, das blinde Zutrauen auf fremde Einsicht, und das sclavische Hingeben an die Auctorität, die stolze Einbildung, als sey alles erforscht und der Weg der Wissenschaft ganz geebnet, zu vertreiben, dieses war wohl sein eigentlicher Zweck, er mochte nun entweder selbst dem Skepticismus zugethan seyn, oder für sich ein System von fester Ueberzeugung und Gewißheit haben [149]). Eine skeptische Denkart verräth sich fast durchgängig, da er weder die Aristotelische, noch die ältere Naturphilosophie für richtig hält, dem menschlichen Geiste das Vermögen abspricht, etwas von göttlichen Dingen zu erkennen, wenn er nicht durch göttliche Einwirkung geleitet werde. Den Glauben an göttliche Offenbarung erklärt er allein für

149) *Circulus Pisanus in octavum libr. Arist. Physicor. Prooemium* p. 1. Facere non potui, dum expectatam pacem opperiens patriam cogito, quin monumentum aliquod philosophicae concertationis hic relinquerem, ut, dum omnia bello exercentur, etiam Philosophi moveant lacertos, et cum Diogene potius dolium convolvant, quam ferientur. Veterum philosophiam cum peripatetica committere volui, ut ex utriusque conflictu absistant veluti quaedam scintillae, unde veritas tenebris involuta quodammodo deprehendatur.

für die zureichende Quelle der christlichen Religion [150]). Es konnte zwar sein religiöser Glaube selbst durch manche Aeußerungen zweifelhaft gemacht werden, weswegen auch Samuel Parker ihn für einen versteckten Atheisten erklärt [151]), allein es kann doch nicht bewiesen werden, daß seine Erklärung blos zum Scheine war und den Obern und Lesern einen blauen Dunst vormachen sollte. Ohne uns bei diesem Punkte aufzuhalten, wollen wir lieber diejenigen Seiten dieses Werkes angeben, von welchen es vorzügliches Interesse verdient.

Berigard besitzt eine ausgebreitete Kenntniß der alten Philosophie, verbunden mit großer Gelehrsamkeit und Belesenheit. Hierdurch konnte er nicht allein den Untersuchungsgeist wecken, sondern bietet auch einen reichen und mannigfaltigen Stoff zum weitern Forschen dar. Von der älteren und der Aristotelischen Naturphilosophie hatte er eine liberale Ansicht, indem er beide nur als Hypothesen betrachtet, deren Werth eines Theils nach dem Verhältniß zur christlichen Religion, andern Theils nach dem Verhältniß zu den Phänomenen der Natur, welche daraus zu erklären sind, bestimmt werden müsse. In beiden Rücksichten zog er das System der Atomen, wenn man damit die Lehre des Christenthums von der

Schöp-

150) Ibid. p. 2. Id vero maxime benevolis omnium animis penitus infixum haerere velim, ut si utraque pars a veritate longe desciscit, cum agitur de primo motore, de anima, de infinito, de mundo aeterno et aliis, quae tam in antiquis, quam Aristotele vulgo reprehenduntur, ne minimam quidem inde fieri decessionem doctrinae Christianae, quae nullius profani Philosophi nititur somniis, sed divinae solum autoritati.

151) *Sam. Parkeri Disputatt. de Deo* p. 67. sq. Brukker vertheidiget ihn dagegen umständlich Hist. Phil. T. IV. P. I.

Schöpfung verbinde, dem Systeme des Aristoteles von einer ewigen Urmaterie vor. Denn jenes System vertrage sich besser mit dem Christenthum und sey ein besseres Erklärungsprincip, als die Urmaterie, welche ein leerer und nichtiger Begriff sey und in einer blossen Abstraction von allem Wirklichen bestehe [152]). Durch den Conflict beider Systeme wurde die schärfere Untersuchung und Beurtheilung der Grundlage und Beschaffenheit der Aristotelischen Philosophie zu einer ernstlichen und dringenden Angelegenheit gemacht. Mehrere Fehler, welche Aristoteles nicht allein, sondern auch seine Erklärer, vorzüglich die neuern in dem Philosophiren und den Resultaten begangen hatten, wurden mit Freimüthigkeit gerügt, z. B. daß Principe bittweise angenommen und zur Erklärung angewendet, daß durch die Abstraction leere Begriffe und Worte erzeugt und als reale Objecte aufgestellt, daß zu erklärende Eigenschaften der Dinge als Erklärungsgründe gebraucht werden. Besonders wurde in der Naturlehre der Formalismus und der Unfug mit den qualitatibus occultis getadelt. Berigard betrachtet die letzten als Lappen, welche auf den zerlumpten Rock der Philosophie geflickt werden, damit die Unwissenheit nicht durchblicke [153]). Oft macht er auf die Schranken der

 mensch-

152) *Circulus Pisanus in priores libr. Arist. Physic. Prooemium.* p. 4. Circulus IV. p. 25. Et vere opinio cuiuscunque philosophi nihil est aliud quam hypothesis, qua posita videndum est, an facilius enodentur omnes difficultates scientiae naturalis, ut fieri solet in astrologia, quae varios statuit epicyclos concentricos et excentricos, ut iis, quae apparent in coelo, respondeatur. Sic arbitrandum est de opinione Aristotelis et antiquorum, nec ante sententiam ferre oportet, quam praecipuis dubitationibus responsum fuerit.

153) *Circul. Pis. in VIII. lib. Phys.* p. 105. Nae illae qualitates a substantiis distinctae videntur pannosae quaedam

menschlichen Erkenntniß aufmerksam, vermöge deren uns nicht nur viele Dinge außer uns, sondern auch so vieles, was zu unserm Innern gehört, unbekannt ist. Wir wissen nicht, wie das Empfinden und Denken vor sich gehet, nicht die Art und Weise der Erzeugung. Wir können nicht erklären, wie ein einziges Haar entstehet. Besonders hebt er die Einschränkung des menschlichen Geistes in Ansehung der Erkenntniß Gottes hervor. Ohne göttliche Beihülfe, Eingebung und Offenbarung (contactus divinus), kann die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht einmal das Daseyn Gottes demonstriren. Es ist ein Irthum, wenn man glaubt, Gott und Religion würden vernichtet, wenn es keine Demonstration dieser Wahrheiten gebe, da doch die göttliche Wahrheit solcher Stützen nicht bedarf. Noch verwerflicher ist aber die [illegible] Lüge derjenigen, welche vorgeben, es könne unumstößlich bewiesen werden, daß Gott nur einzig und dreieinig, daß er der Schöpfer der Welt aus Nichts und der Wiederhersteller des menschlichen Geschlechts

quam reliquiae, quibus multi male farciunt centonem philosophicum ad suam ignorantiam obtegendam, cum enim substantias per se efficientiam ullam habere negent, eam habere dicunt per qualitates, hoc est per nescio quid. Nam quo, malum, pacto fio doctior, ubi accepi rem esse impatibilem, quoniam habet qualitatem, qua redditur impatibilis, esse gravem aut levem, quia gravitatem habet aut levitatem. Istae non sunt res, sed nomina vanitatis et fastus plenissima, quibus nihil aliud docetur, quam rem esse talem, propterea quod nescio quid habet quo talis est, lapidem v. g. ferri deorsum, quia nescio quid habet, quo ita fertur. Sic tam facile viderentur diremturi omnes philosophiae controversias ac medicus, qui diceret; nescio quis vult curari morbo, nescio quali, responderet: recipe nescio quam herbam, quae nescio quo tempore crescit, nescio ubi, applica nescio qua parte, curabitur nescio quando.

schlechts sey [154]). So wie er in diesen und mehreren andern Gegenständen die Schwierigkeit der Untersuchung einsahe, oder die Vergeblichkeit derselben ahnete, so warnte er besonders vor dem Dünkel, durch welchen wir uns einbilden Dinge zu wissen, von welchen kein Wissen möglich ist, und darüber die Untersuchung der erkennbaren Gegenstände versäumen [155]).

Während Baco, Hobbes, Gassendi, Berigard und Andere, zu welchen auch der Arzt Magnenus gehört, der

154) *Circulus Pis. in prior. libr. Physic.* p. 24. Et tamen non ignoramus modo, quae extra nos sunt, sed etiam quae penitus nobis insident, vim et modum cogitandi, sentiendi, procreandi, sed ne unius quidem pili structuram comprehendimus. — *Circul. Pis.* VII. VIII. *libr. Physic.* p. 108. Quod vero hic quaerimus, est, an sint aliqua tantae efficacitatis argumenta a motu vel aliunde petita, quibus absque fidei divinae impulsu antiqui illi convinci possint ad Deum unum, qualem nos profitemur, agnoscendum. Defendo enim hic, deficere rationem humanam, ita ut ad divinum contactum Academicorum recurrendum sit, sine quo ea cognitio nullam firmitudinem ac stabilitatem habere potest. — Hinc maius pretium exsurgit et gloria magnificentior divini instinctus, sine quo nostra de Deo cognitio nullam obtinet firmitatem quibuscunque tandem argumentis naturalibus innitatur. Contra vero de eius pretio ac gloria multum detrahunt, qui Deum et religionem tolli verentur, nisi ratione naturali eam demonstrent. Atqui iliis praesidiis non indiget divina veritas, quae neque contrariam habet veram philosophiam, neque ab ea opem efflagitat, multo minus indiget officiosis mendaciis, quibus multi contendunt, naturaliter probari posse Deum non tantum unum, sed etiam trinum, mundi conditorem ex nihilo et humanae salutis restauratorem.

155) *Circ. in prior. libr. Physic.* p. 24. Videamus ne facto quodam perduelli verae philosophiae eorum nobis scientiam arrogemus, quae sciri non possunt, et ea, quae sciri possunt, aspernemur.

der die atomistische Physik des Demokrits wieder in Aufnahme zu bringen suchte, sie aber mit Aristotelischen Principien vermischte, dabei noch zu viel Ehrfurcht gegen Aristoteles hatte [156]), nicht nur das herrschende System der Philosophie und Physik zu entkräften, sondern auch richtigere Grundsätze der Forschung in Gang zu bringen bemühet waren, hatten schon manche große Männer durch ihre Beobachtungen, durch Erfindung neuer Werkzeuge, durch Anwendung der Mathematik den Grund zu der gründlichen Naturlehre gelegt, welche ein Vorzug der neuern Zeiten ist. Aber mühsam und langsam waren die Fortschritte. Nur wenigen Gegenständen war noch der Beobachtungsgeist zugewandt worden, und nur bei einigen war es gelungen, die mathematischen Verhältnisse zu bestimmen, wodurch allein ein fester Grund zu einer wissenschaftlichen Theorie gelegt werden konnte. So wichtig die Gravitation, der Fall der Körper, der Barometerstand der Luft, das Verhältniß der Umlaufszeit der Planeten zu ihrer Entfernung und die richtigere Ansicht von dem Planetensystem waren, welche dem Genie eines Copernikus, Kepler, Galilei, Torricelli u. a. unsterblichen Ruhm gebracht haben; so waren dieß doch nur einige Seiten der mannigfaltigen Natur, Bruchstücke eines Ganzen, wodurch der Durst nach dem System der Naturerkenntnisse nicht befriediget wurde. Die Bahn war jedoch gebrochen, und der Weg vorgezeichnet, auf welchem, obgleich langsam und mit Mühe, die Natur, so weit sie erkennbar ist, erforscht werden konnte und diese Richtung erhielt sich auch bei den bessern Köpfen.

Da jedoch die Naturerkenntniß nur einen Theil dessen ausmacht, worauf der Wissenstrieb des menschlichen Geistes

156) *Ioh. Chrysostomi Magneni* Democritus reviviscens. Ticini, 1646. Lugduni Bat. 1648. 12.

Geistes gerichtet ist, und die Sucht immer weiter reicht, als der Besitz, auch die Langsamkeit des gründlichen Erwerbs nicht der Ungeduld entspricht, alles auf einmal zu wissen, auch die Grenzen des Erkennbaren und Erforschlichen noch im Dunkel lagen: so ist es nicht befremdend, daß die Schwärmerey und Theosophie nicht nur damals, sondern auch noch weit später Verehrer fand. Die Geschichte der, in dem vorigen Bande erwähnten schwärmerischen, dem falsch verstandenen Plato und der Kabbala nachfolgenden Ideen, ist dafür ein Beleg. Die Liebhaberey für dieselben hörte nicht auf, und es traten von Zeit und Zeit immer neue Schwärmereien der Art hervor. Hieher gehören die theosophischen Träume des Jacob Böhme [157]).

Jacob Böhme war zu Alt-Seidenberg in der Nähe von Görlitz 1575 geboren. Wegen der Armuth seiner Eltern hütete er das Vieh, wurde aber doch in der Folge einem Schuster in Görlitz in die Lehre gegeben. Es war war gerade zu der Zeit, wo der Crypto-Kalvinismus in

157) Aus einem Versehen ist die Darstellung dieser Schwärmereien in dem vorhergehenden Bande vergessen wordn. Es ist freilich in diesen ein anderer Geist sichtbar, als selbst in dem Fluddischen Systeme; aber dieses ist noch kein Grund zu jener Auslassung. Auch der Umstand, daß diese Träume einer originalen aber wilden Phantasie erst ein halbes Jahrhundert später von einem Engländer mit mehr Ruhe des Geistes in ein geschlosseneres Ganze gebracht worden, kann dieses Verfahren nicht entschuldigen. Wenn die Geschichte der Philosophie auch von solchen excentrischen Geistesgeburten Kenntniß nehmen muß, nicht sowohl ihrer selbst wegen, als um der Wirkungen, die sie hatten, und der Stimmung willen, mit welcher sie hier und da aufgenommen wurden, so konnten sie am besten und zweckmäßigsten im Zusammenhange mit den gedachten schwärmerischen Ideen dargestellt werden.

in Sachsen große Bewegungen machte, und viele Gemüther bei der Einfalt ihres Glaubens und der Aengstlichkeit ihres Gewissens durch solche subtile dogmatische Streitfragen in große Unruhe gesetzt wurden. Die Paracelsischen Schriften und Vorstellungen waren zumal unter den Aerzten sehr verbreitet, und von dem Heißhunger nach verborgener Weisheit, besonders der Alchymie Viele angesteckt. Ein zur Schwärmerey geneigtes Gemüth, wie Böhme besaß, mußte daher, so sehr er auch eingezogen lebte, genug Reiz und Auffoderung erhalten, nach dem innern Lichte, worin alles Wahre erscheint, zu streben. Die eigentliche Entstehung seiner Schwärmerey und die äußern und innern Veranlassungen dürfen wir in den Lebensbeschreibungen dieses Mannes nicht suchen. Denn Schwärmer sind schlechte Beobachter. Die Nachrichten von seinem Leben rühren aber von seinen Verehrern her, die aus seinen mündlichen Aussagen schöpften und sie vielfältig nach ihren Ideen ausschmückten. Einige Data indeß hat er uns selbst in seinen Schriften hin und wieder gegeben. Er war fromm, richtete sein Gebet nach Erleuchtung fleißig an Gott und las anhaltend in der Bibel. Sein Streben blieb nicht unerfüllt; schon auf seiner Wanderung erhielt er die erste Erscheinung, durch welche sein Geist in den heiligen Sabbath gesetzt, und mit einem göttlichen Lichte umstrahlet wurde, in welchem er sieben Tage lang blieb. Nachem er 1594 Meister in Görlitz geworden war und geheirathet hatte, kam seine sitzende Lebensart und die Lectüre schwärmerischer Schriften des Paracelsus, Schwenkfelds, Val. Weigels, Esaias Stiefels, Paul Nagels, die er neben der Bibel las, seiner Neigung zur Schwärmerey zu statten, und die Dunkelheit der Sprache, die bildlichen Ausdrücke, die verworrenen Vorstellungen in denselben nebst der eigenen Unfähigkeit des deutlichen Denkens führten ihn nur immer tiefer in die Gewalt dunkler Gefühle hinein. Das

Ringen nach göttlicher Offenbarung der verborgensten Geheimnisse dauerte fort, es währte aber lange, ehe sich sein innerer Sinn aufschloß, um den Erscheinungen einen Sinn abzugewinnen. In seinem 25sten Jahre 1600 erhielt er die zweite Erscheinung. Durch den Anblick eines zinnernen Gefäßes, welches den stärksten Eindruck auf ihn machte, wurde er mit einem Male zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeführt. Anfangs traute er selbst dieser Erleuchtung nicht, aber das Bild des Gegenstandes wollte nicht verschwinden und er empfand den empfundenen Blick immer klärer, so daß er vermittelst der Figuren, Lineamente und Farben allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innere Natur sehen konnte. Mehrere Freunde von Adel Abraham von Frankenberg, Theodor von Tschest, beide aus Schlesien, Johann Rothe ein Advocat von Görlitz und zugleich Goldmacher, besonders aber drei Aerzte, Balthasar Walther, Cornelius Weißner oder Wiesner und Tobias Kober, welche alle drei dem Paracelsus zugethan waren, und von denen der erste von einer Reise in das Morgenland auf geheime Weisheit erst 1618 zurückkam, unterhielten dieses Streben, befruchteten die rege Einbildungskraft mit den Vorstellungen, welche zuletzt als göttliche Offenbarungen, doch in einer eigenthümlichen Gestalt wieder zum Vorschein kamen; gleichwohl ließen sie sich von denselben so täuschen, daß sie nichts Menschliches an denselben erblickten. Nachdem Böhme so vorbereitet worden, erhielt er 1610 die dritte Erscheinung, und er setzte die Belehrungen, die sie enthielt, bis 1612 unter Anleitung seiner Freunde unter der Benennung: die Morgenröthe im Aufgange, wofür in der Folge Walther den lateinischen, mehr imponirenden Titel, Aurora wählte, schriftlich

auf

auf[158]). Diese Schrift ging lange Zeit in Abschriften herum; bis sie später gedruckt wurde, wurde von allen zur Schwärmerei geneigten Menschen bewundert und angestaunt, und erwarb ihrem Verfasser den Ehrentitel des Philosophus teutonicus, erregte aber auch den Verfolgungsgeist mehrerer Geistlichen. Nach einer Ruhe von sieben Jahren, welche ihm durch einen Befehl seiner Obrigkeit aufgedrungen wurde, schrieb er auf das Zureden seiner Freunde desto rascher seine andern theosophischen Schriften, bis er ganz verarmt den 17 November 1624 in Schlesien bei seinen Freunden starb[159]). Nach seinem Tode erschienen erst seine Schriften, durch die Besorgung seiner Freunde in mehreren Ausgaben und selbst Uebersetzungen und fanden ein großes Publicum[160]). [illegible] Kein

158) Diese Geschichte seiner Schwärmerei und Selbsttäuschung hat Böhme selbst verrathen. Man sehe seine Aurora. A. 1634. S. 375. ff.

159) Außer den Nachrichten seiner Freunde von seinem Leben, die sich vor den Ausgaben seiner Schriften finden, ist die Geschichte seines Lebens von Anhängern und Gegnern mehrmals beschrieben worden. Zu den ersten gehört: die Historie Jacob Böhmens, oder Beschreibung der fürnehmsten Begebenheiten, die sich mit Jakob Böhme und dessen Schriften zugetragen, mit seinen eignen Worten fürgestellt durch einen Liebhaber der Böhmischen Schriften. Hamburg, 1608. 8. Zu den letzten: *Joh. Ad. Calo* Disputatio sistens historiam Jac. Boehmii. Wittenberg. 1707. 1715. 4. *Just. Wessel Raupaeus* Diss. de Jac. Boehmio. Soest. 1714. 4. *Ad. Sig. Bürger* Disput. de sutoribus fanaticis. Leipzig. 1730. 4. Noch erschien in neuern Zeiten in dem zweiten Theile der Geschichte der menschlichen Narrheit eine mit Kritik abgefaßte Biographie Böhmens. S. 220. seq. und Jacob Böhme, ein biographischer Versuch. Dresden, 1802. 8.

160) Die Aurora, oder Morgenröthe im Aufgange erschien zuerst im Druck 1634. 12. ohne Nennung des Druck-

Kein Mann hat leicht so entgegengesetzte Beurtheilungen erfahren als Böhme. Während ihn die Theologen gewöhnlich als Ketzer und Schwärmer, als einen durch seine Einbildung verschrobenen Menschen, als einen Narren, der nicht einmal im Stande gewesen, seine Gedanken in der Muttersprache richtig auszudrücken, verschreien, wird er von Andern als der größte Philosoph, der am tiefsten in den Grund alles Seyns eingedrungen, gepriesen [161]). Er erhielt noch bei seinem Leben den Ehrennamen

Druckorts, vollständiger, Amsterdam, 1656. 12. 1676. 1682. 1715. 8. Holländisch. Amsterdam, 1686. 4. Die erste aber unvollständige Ausgabe sämmtlicher Schriften des Böhme besorgte Heinr. Ammersbach und Heinr. Beetke. 1675. 4. zu Amsterdam, (Halberstadt), vollständiger Joh. Ge. Gichtel zu Amsterdam. 1682. 10 Bde. 8. Joh. Otto Glusing. Hamburg, 1715. 4. außer andern Ausgaben als 1698. 4. zu Amsterdam und ohne Ortsbenennung (Leipzig), 1730. 4 Bde 8. Wilhelm Law übersetzte Böhmens Schriften ins Englische. London, 1765. 4 Bde. 4. 1772. 5 Bde. 4. und früher Johann Sparrow. Eine Italienische Uebersetzung begann 1684., hatte aber keinen Fortgang.

161) *Henrici Mori philosophiae teutonicae censura* in T. 1. operum. London, 1679. p. 529. *Petri Poiret de solida eruditione specialiora*. Amsterdam, 1707. p. 526. Hic unicus est (saltem cuius scripta antehac innotuerint) cui Deus imos naturae recessus singulari et penitissimo modo detexit, tam quod ad spiritualia attinet, quam ad corporalia, et qui in rebus Theologicis et supranaturalibus ad centrum usque penetrauit atque in ipsa origine principia verae Philosophiae tam Metaphysicae et Pneumaticae, quam verae Physicae peruidit. Ganz anders lautet dagegen das Urtheil seiner Gegner, z. B. in Abrah. Hinckelmanns Untersuchung und Widerlegung der Grundlehre, die in Jac. Böhmens Schriften vorhanden. Hamburg, 1693. 4.

nannten des deutschen Philosophen, und sein Name machte selbst in England Aufsehen. In den neuern Zeiten ist seine Philosophie wieder zu Ehren gekommen. Und doch, wenn man genau zusiehet, so erblicket man in seinen Schriften nichts weiter, als die Wiederholung der Kabbalistischen und Alexandrinischen Grillen, mit einigen Umformungen nach den Dogmen des Christenthums und den Paracelsischen Ansichten. — Hierdurch bekam das Ganze eine eigne, mehr imponirende Gestalt, den Schein von Universalität. Die Idee eines absoluten Grundes alles Seyns und eines absoluten Systems aller Erkenntniß war deutlich ausgesprochen. Dieses macht auch einzig und allein den philosophischen Gehalt dieser schwärmerischen Schriften aus. Denn die Ausführung, welche aus lauter Chimären besteht sowohl, als die mangelnde Untersuchung, ob und wie jene Aufgabe einer Lösung fähig sey, beurkundet keinen philosophischen Geist. Ueberhaupt ist jede Schwärmerei der Philosophie entgegengesetzt, weil sie Dichtung ist, und die Vernunft als Erkenntnißquelle verschmähet, so sehr sie auch durch Vernünfteln ihren Dichtungen den Schein des Wissens zu geben sucht. Auch Böhme war überzeugt, daß die menschliche Vernunft nichts für sich vermöge im Erkennen und Wollen, daß alle Wahrheit nur durch den heiligen Geist erkannt werde, und alle Philosophie nur in der göttlichen Erleuchtung durch den heiligen Geist bestehe [162]). Alles Streben

162) Aurora S. 49. Wiltu nun ein Philosophus seyn und das Wesen Gottes in der Natur erforschen, so bitte umb den h. Geist allein, umb denselben, der allein in Gott und der Natur ist, so kannst du forschen bis in den Leib Gottes, welcher ist die Natur, so wohl auch bis in die h. Trinität, und herrschet im ganzen Leibe Gottes, das ist in der ganzen Natur: gleich wie der Geist des Menschen im ganzen Menschen in

Streben der Vernunft für sich ist nur eitler Wahn. Das vernünftige Wesen ist ein Instrument, das ohne göttliche Kraft nichts Gutes wollen und verrichten kann. Rühret Gott dasselbe, so gibt es den rechten Ton, welchen jedoch auch nur der innere Geist des Menschen, das übernatürliche Erkenntnißvermögen vernehmen und verstehen kann.

Ein lebhaftes Sehnen nach Erkenntniß des innersten Wesens der Dinge und besonders nach Durchschauung des Räthsels der Welt, daß Gutes und Böses in allen gemischt ist, und es den Gottlosen nicht weniger wohlgehe, als den Frommen, war die Idee, die sich des deutschen Philosophen bemächtigte. Er fühlte seine Schwäche, und wandte sich im Gebet an Gott. In Gott und durch Gott suchte er den Aufschluß seines Problems. In dem Stolze seines Herzens, daß er nach Dingen strebte, die über seinen Gesichtskreis lagen, die überhaupt keinem Menschen erreichbar sind, glaubte er unmittelbar von Gott erleuchtet zu werden, und von Gott den Verstand zu erhalten, die offenbarten Geheimnisse zu verstehen; glaubte er, daß ihm selbst Gottes Wesen und die Geburt aller Dinge aus Gott klar geworden sey. Es ist überflüssig und wegen der Undeutlichkeit und Verworrenheit des Ausdrucks, so wie der großen Abweichung in den Vorstellungen nicht wohl möglich, die ganze Reihe dieser übernatürlichen Belehrungen hier darzustellen. Indessen mögen nur einige Hauptpuncte dieser Theosophie theils zur Charakterisirung dieses Mannes, theils zur Vergleichung mit neuern philosophischen Versuchen hier eine Stelle finden.

Daß

in allen Andern herrschet. So wenig ein Werk seinen Meister kann ergreifen, so wenig kann ein Mensch seinen Schöpfer ergreifen und erkennen, es sey denn daß ihn der h. Geist erleuchte. S. 243.

Daß alles von Gott komme, und in ihm seine ursprüngliche Quelle habe, und daß Gott dreieinig sey, das hatte Böhme zufolge seines christlichen Glaubens angenommen. Als Schwärmer begnügte er sich aber nicht mit diesem einfältigen Glauben, sondern er wollte das Geheimniß des göttlichen Wesens durchschauen und, wie daraus die Natur mit ihren guten und bösen Eigenschaften, die in der Wirklichkeit gemischt sind, entsprungen sey, erkennen. Die gewöhnliche Täuschung solcher Köpfe, daß wenn sie die Natur Gott gleich gesetzt und in das göttliche Wesen übergetragen haben, die Natur aus dem ewigen Urgrunde glauben abgeleitet zu haben, spielt auch hier die Hauptrolle.

Alle Creaturen sind aus gewissen Qualitäten, so nichts anders sind als die Beweglichkeit, das Quellen und Treiben eines Dinges. Die obersten Qualitäten sind die Hitze und die Kälte. Die Hitze brennet und verzehret, erleuchtet und wärmet, äussert sich also in zwei Gestalten als Grimmigkeit und Brennen, und als Licht. Dieses ist die gute, jenes die böse Qualität. Eben so ist es bei der Kälte, indem sie Hitze sänftiget, und alles fein lieblich macht, ist es die gute Qualität des Lebens; indem sie aber verderbt und das Leben zerstöret, ist sie die Grimmigkeit und die böse Qualität. Luft und Wasser haben ihren Ursprung in der Hitze und Kälte. Die bittere Qualität ist das Herz in allem Leben; sie treibt zusammen, und macht, daß jede Creatur schiedlich wird. Die süße Qualität ist der bittern entgegengesetzt, eine Sänftigung der Grimmigkeit; die saure beiden entgegengesetzt, temperirt alles fein; die herbe und gesalzene wehret dem Aufsteigen der bittern, führet aber auch Grimmigkeit und Verderben bey sich, wenn sie im Feuer entzündet wird.

Alle

Alle Creaturen sind aus diesen Qualitäten, und leben darin. Der zweifache Quell alles Guten und Bösen rühret aus den Sternen her. In allen Creaturen ist ein guter und böser Wille, sie leben und wallen in diesem zwiefachen Triebe, ausgenommen die heiligen Engel und die Teufel, welche entschieden jede in ihrer Qualität leben, jene nämlich in dem Lichte, diese aber in der grimmigen Qualität des Zorns und des Verderbens, obgleich beide aus den Qualitäten der Natur gemacht sind. Der Sternen Kräfte sind die Natur und ihr Umkreis die Mutter aller Dinge. Die ganze Natur mit allen ihren Kräften und allem, was im Himmel und der Erde ist, ist der Leib Gottes. Die Kräfte der Sterne sind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes, darin der heilige Geist herrschet, doch nicht also, daß die heilige Dreifaltigkeit in dem corpore der Sternen sey. Alle Kräfte der Natur sind in dem ganzen dreifaltigen Gotte, der sich in diesem Wesen und in diesen von ihm ausgehenden Kräften creatürlich gemacht hat. Gott ist zwar unveränderlich; aber alles, was ist, hat seine Quelle und Ursprung von der Kraft, welche von Gott ausgehet, jedoch nicht so, daß in Gott Böses und Gutes quelle oder sey. Denn Gott ist das Gute und ist ein Geist, in dem alle Kräfte sind, und alle Kräfte der Natur gehen von ihm aus. Die bittere Qualität ist zwar in Gott, aber nicht in der Grimmigkeit und auf die Art, wie im Menschen die Galle, sondern sie ist eine sanfte ewig währende Kraft und erheblicher Freudenquell, durch diesen wird der Himmel, durch den Himmel die Sterne und Elemente, durch die Sterne und Elemente werden die andern Creaturen beweglich [163]). Gott der Vater ist die ganze göttliche Kraft, daraus alle Creaturen worden sind, und ist von Ewigkeit immer ohne Anfang und Ende. Der Sohn ist

163) Aurora. S. 55. 57.

in dem Vater des Vaters Licht und Herz, und der Vater gebieret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar, und des Sohnes Glanz leuchtet wieder in dem Vater, gleich wie die Sonne in der ganzen Welt, der heilige Geist ist der bewegliche Geist im ganzen Vater und in allen Dingen dieser Welt.

Alle Dinge sind ein Gleichniß der Dreifaltigkeit. Was in des Menschen Herzen Adern und Gehirn beweget, bedeutet Gott den Vater. Aus dessen Kraft empöret sich das Licht, daß er in derselben Kraft sehe und verstehe, was er thun soll; dieses deutet Gott den Sohn. Aus den Kräften des Herzens, der Adern und des Gehirns gehet die Kraft, welche in des Menschen ganzem Leibe wallet, und aus dem Lichte gehet dieselbe Kraft, Vernunft, Verstand und Weisheit aus, den ganzen Leib zu regieren; dieses bedeutet den Heiligen Geist [164]).

Diese Vorstellungen hat Böhme auf sehr mannichfaltige Weise ausgeprägt und dargestellt. Denn er gefiel sich in diesen vermeintlichen Offenbarungen, und suchte immer tiefer in das Wesen der Gottheit und der Natur einzudringen, die Bilder der Phantasie vermochten den schwebenden Gedanken keine Haltung zu geben, und die metaphysischen Kunstwörter, welche er aufgefaßt hatte, waren viel zu unbestimmt, als daß sie ein festes Gebäude hätten tragen können, wenn auch selbst der ganze Bau nicht in die Luft gegangen wäre. Er strebte zwar ein Princip zu erforschen, und verstand darunter den letzten Grund der Beweglichkeit und der innern Thätigkeit; er nannte aber das Princip selbst auf sehr verschiedene Weise: Gott und Dreifaltigkeit, das Chaos, das Nichts, das Centrum. — Worte für inhaltsleere oder sehr zusammengesetzte Vorstellungen, bei welchen die wildeste Phantasie und

164) Aurora. S. 71.

und Combination ganz freien Spielraum zur Taschenspielerei fand. Bei allen diesen Veränderungen derselben Hauptvorstellung blieb nur der Gedanke stehen, daß Gott, ohne selbst böse zu seyn, der Grund alles Wirklichen, des Guten und Bösen ist, weil er in seinem Wesen Feuer und Licht, die bittere und süße Qualität, jedoch in vollkommner Einheit und Temperatur, enthalte, welche Qualitäten in den Creaturen, die aus Gott ausgestossen, nicht in jener ursprünglichen Einheit geblieben sind, sondern sich getrennt haben. Das Ganze ist eine Dichtung von dem Werden alles Seyns, aus dem ewigen Urgrunde von dem Ausgange oder Ausflusse der Dinge aus Gott, von der ewigen Geburt Gottes in sich, damit er in der sichtbaren Welt sich selber offenbar werde. Wir wollen nur noch eine von seinen letzten Offenbarungen über diesen letzten Gegenstand vernehmen.

Jedes Leben ist essentialisch und bestehet in dem Willen, welcher nichts anders ist als das Treiben der Essentien. Es ist als ob ein verborgenes Feuer im Willen läge, indem sich der Wille immer gegen das Feuer erhebt, um es zu erwecken und anzuzünden. Ein Wille ohne Erweckung der feurigen Essentien ist eine Unvermögenheit, stumm ohne Leben; er gleichet einem Schatten ohne Wesen. Denn er hat keinen Führer, er sinkt und läßt sich treiben und führen, gleich einem todten Wesen, wie solches an einem Schatten zu sehen ist. Ein unessentialischer Wille ist ein stummes Wesen, ohne Begriff und Leben, aber doch eine Figur in dem ungründlichen ewigen Nichts. Der Wille in der Essenz ist ein Wesen und Bildniß nach den Essentien. Denn des Willens-Leben wird aus den Essentien erboren. Also ist das Leben der Essentien Sohn, und der Wille, darin des Lebens Figur stehet, ist der Essentien Vater, denn keine Essenz mag ohne Willen

Willen entstehen, und im Willen wird das Begehren geurständet, in welchem die Essentien urständen. Der erste Wille ist ein Ungrund, ein ewiges Nichts. Wir erkennen ihn gleich einem Spiegel, darin Einer sein eigen Bildniß siehet, gleich einem Leben, und ist doch kein Leben, sondern eine Figur des Lebens und des Bildes am Leben, den ewigen Urgrund erkennen wir außer der Natur gleich einem Spiegel, denn er ist gleich einem Auge, das da siehet, und führet doch nichts im Sehen, damit es siehet; denn das Sehen ist ohne Wesen, da es aus dem Wesen geboren wird. Dieß ist zu verstehen von der ewigen verborgenen Weisheit Gottes, die einem ewigen Auge ohne Wesen gleicht. Sie ist der Ungrund und siehet doch alles; es ist alles in ihr von Ewigkeit verborgen gestanden, davon sie ihr Sehen hat. Sie ist aber nicht essentialisch, wie das Glas im Spiegel nicht essentialisch ist, der doch alles fasset, was vor ihm erscheinet. Dasselbe ist auch von dem Geiste Gottes zu verstehen, denn kein Sehen ist ohne Geist, auch kein Geist ohne Sehen, das Sehen erscheinet aus dem Geiste, welches sein Auge und Spiegel ist, darin der Wille offenbar ist, denn das Sehen macht einen Willen. — Also erscheint der Spiegel des ewigen Auges im Willen und erbieret ihm selber einen andern ewigen Grund in sich selber, derselbe ist sein Centrum oder Herz, daraus das Sehen von Ewigkeit immer urständet, und dadurch der Wille rege wird und das, was das Centrum erbieret, führet, denn es wird alles im Willen ergriffen, und ist ein Wesen, das sich im ewigen Ungrunde in sich selber urständet, in sich selber eingehet und machet das Centrum in sich, fasset sich selber in sich, gehet aber mit dem Gefaßten aus sich, offenbaret sich im Glase des Auges und erscheinet also aus dem Wesen in sich und aus sich selber, es ist sein Eigenes und ist doch auch gegen die Natur als ein Nichts. — Der ewige Spiegel, den das Auge fasset, als den Spiegel,

darin

darin das ewige Sehen als seine Weisheit stehet, ist der Vater; das ewige in die Weisheit Gefassete, da das Fassen einen Grund oder Centrum in sich selber aus dem Ungrunde in Grund fasset, ist der Sohn oder das Herz, denn es ist das Wort des Lebens oder seine Wesenheit, darin der Wille mit dem Glas erscheinet. Das Insichgehen zum Centro des Grundes, ist Geist, denn es ist der Finder, der da von Ewigkeit immer findet, da nichts ist, dieser gehet wiederum aus dem Centro des Grundes aus und suchet in dem Willen. Jetzt wird der Spiegel des Auges als des Vaters und Sohnes Weisheit offenbar, und stehet also die Weisheit vor dem Geiste Gottes [165].

In Gottes Reich als in der Lichtwelt wird nicht mehr als ein Principium recht erkannt; denn das Licht hat das Regiment und die andern Quaalen und Eigenschaften sind alle heimlich als ein Mysterium, denn sie müssen alle dem Lichte dienen und ihren Willen ins Licht geben. Darum wird die Grimm-Essenz im Lichte in eine Begierde des Lichts und der Liebe in Sanftmuth verwandelt. Obwohl die Eigenschaften als Herbe, Bitter, Angst und das bitter Wehe im Feuer ewig bleiben, auch in der Lichtwelt; so ist doch keine derselben offenbar, sondern sie sind allesammt nur Ursachen des Lebens der Beweglichkeit und der Freuden. Was in der finstern Welt ein Wehe ist, das ist in der Lichtwelt ein Wohlthun und was im Finstern ein Stechen und Feinden ist, das ist im Lichte eine erhebliche Freude, und was im Finstern eine Furcht, Schrecken und Zittern ist, das ist im Lichte ein Jauchzen der Freuden, ein Klingen und Singen. Und das möchte nicht seyn, wenn im Urstande nicht eine solche ernstliche Quaal wäre. Darum ist die finstere Welt der

165) Böhms Sechs Puncte. S. 5. ff.

Lichtwelt Grund und Urstand und muß das ängstliche Böse eine Ursache des Guten seyn und ist alles Gottes. Aber die Lichtwelt heißt nur Gott und das Principium zwischen der Licht- und Finster-Welt heißt Gottes Zorn und Grimm. Die finstere Welt heißt der Tod, die Hölle, der Abgrund, ein Stachel des Todes, eine Verzweiflung, Selbstfeindung und Traurigkeit, ein Leben der Bosheit und Falschheit [166]).

Man kann nicht sagen, daß dieser deutsche Philosoph durch jahrelanges Brüten seinem Ziele nur einen Schritt näher gekommen sey; er konnte nichts weiter als dieselben abentheuerlichen Vorstellungen wiederholen und ihnen ein anderes Colorit geben: er bekam jedoch, je mehr er sich in den Kreis vertiefte, immer mehr Gewalt über dieselben, zog aus seinem innern Gemüth und wahrscheinlich auch von Außen immer mehr Nahrungsstoff an sich, wodurch seine Kühnheit und sein Wahnglaube immer höher stieg. Seine schwärmerischen Ideen verbanden sich immer fester und gewannen an Umfang, das innere Licht ließ ihn immer mehreres schauen und durchblicken, besonders aus der Gemüthswelt und immer mehr erstaunte er über die Magie, welche ihm alle Geheimnisse aufschloß. Es ist daher kein Wunder, daß er aus diesem Zauberkreise nie herauskam, zumal da er seiner Schwärmerei wegen Verfolgungen duldete. Auch ist ein Schwärmer nie bekehrt worden, daß aber auch Andere sich blenden ließen, und seine Schriften als göttliche Offenbarungen, voll tiefer Weisheit bewunderten und anstaunten, ist, so auffallend es ist, doch ganz natürlich. Beifall erhielt er doch nur bei den gleichgesinnten, welche die Einfalt und verstellte Demuth des Mannes, der gleichsam nur das passive Instrument eines höhern Geistes

166) Ebendaselbst. S. 27.

Geistes schien, die Aufschlüsse über die verborgenen Dinge, nach welchen sie dürsteten, bezauberte. In seinen Schriften ist zudem so Mancherlei unter einander in Verworrenheit und ohne Zusammenhang in dunkeln und klaren Bildern und Vergleichungen, daß Viele darin fanden, was sie anzog. Die Schwärmerei hatte seit den Zeiten der Alexandriner durch mancherley Kanäle sich verbreitet, und sie ging hier in dem Kopfe eines ungelehrten aber phantasiereichen Mannes unter einer neuen dem Christenthume scheinbar angemessenern Gestalt hervor. Die Körperwelt erschien hier vergeistiget und die Geisterwelt verkörpert, Gott selbst der Natur und Nothwendigkeit unterworfen, das göttliche Wesen in einem chemischen Processe begriffen, woraus die Geburt aller Dinge hervorgegangen. Diese Einheit des Identischen und Verschiedenen, diese Verkettung aller Dinge, dieser Schein von Erklärungen, der nur dem Verständigen in Nebelgestalten oder Unsinn sich auflöste, blendete Viele, die durch den Ruf des frommen Mannes, durch seinen christlichen Sinn und das Wahre, was sich mit dem Abentheuerlichen vermischt hatte, eingenommen waren. So erhielt sich auf lange Zeit das Ansehen des deutschen Philosophen, bei einer Anzahl von Gelehrten, und es fehlte ihm nicht an Nachfolgern, Apologeten und Lobpreisern [167]) selbst in den neuesten Zeiten.

167) Die bekanntesten unter seinen ältern Anhängern sind, außer den schon genannten, Christian Hohburg, Friedrich Breckling, Johanna Lenden, Johann Jacob Zimmermann, Nicolaus Tscheer, Johann Georg Gichtel, und besonders Peter Poiret und Johann Pordage.

Zwei-

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der Philosophie des René Descartes.

Während jene Versuche, welche die Erfahrung als Basis aller Wissenschaft annehmen, einen getheilten Beifall erhielten, zum Theil aber noch an der Schulphilosophie Gegner fanden, und alle diese Bemühungen, so lange die Bedingungen und Grenzen der Erfahrungserkenntnisse im Dunkeln waren, nur vorjetzt noch größtentheils als Vorläufer schärferer Untersuchung und als ein neuer Anlauf der Vernunft zu neuen Richtungen ihren Werth behaupteten; während ein deutscher Gelehrter von tiefem gründlichen Geist es noch für zu früh erkannte, ein philosophisches System aufzubauen, sondern vielmehr, nur zur Erforschung des gründlichen Weges zur Wissenschaft zu gelangen, die Denker seines Vaterlandes vergeblich zu vereinigen strebte [1]): trat in Frankreich ein Mann auf, der

1) Joachim Jung (geboren zu Lübeck 1587 den 21. Octob.) Professor der Mathematik zu Gießen und darauf zu Rostock, seit 1629 Rector des Gymnasiums zu Hamburg, hatte frühzeitig Beweise von seinen herrlichen Talenten abgelegt, und 1619 eine Ereunetische Gesellschaft gestiftet, deren Hauptzweck dahin ging, die Wahrheit aus Vernunft und Erfahrungsgründen zu erforschen, und die Entdeckungen zum weiteren Gebrauch bekannt zu machen, alle Wissenschaften, welche sich auf Vernunft und Erfahrung gründen, zu verbessern, besonders die Logik zu reinigen und als Denklehre wie Mathematik

der mit philosophischem Geiste, Muthe und raschem Unternehmungsgeiste ausgerüstet, ohne sich von Bedenklichkeiten aufhalten zu lassen, ein philosophisches System von Grund neu und aus sich selbst aufzuführen begann und das Glück hatte, sein Unternehmen mit unerwartetem Er-

thematik durch eine Heuristik und die Naturwissenschaften durch die Methode der gründlichen Naturforschung zu vervollkommen. Die Gesellschaft hatte keinen Bestand und fand nicht die verdiente Unterstützung. Aber Jung behielt sein ganzes Leben hindurch den großen Zweck im Auge und arbeitete nach seinen Kräften dahin. Sein heller Verstand, sein Scharfsinn sein tiefer Blick und Gründlichkeit, sein reifes Urtheil, seine großen und ausgebreiteten Kenntnisse, seine Achtung fremder Verdienste und der Bemühungen der Vorgänger ohne blinde Verehrung und Anhänglichkeit, sein reiner und edler Sinn für Wahrheit, für Freiheit und Selbstständigkeit des Forschens, seine Abneigung vor allem Geisteszwang und Sectengeist waren Eigenschaften, die ihm den Ruf zum Reformator gaben, und durch sie konnte er seinen Namen durch ein neues System verewigen, hätte er nach Ruhm gestrebt und nicht das stille geräuschlose Wirken vorgezogen. Außer einer Menge von Disputationen über eine Menge von Gegenständen aus allen Theilen der Philosophie, Mathematik, Physik, Naturbeschreibung, Medicin hat er nur eine Logik und Phoronomica geschrieben, aber eine große Menge von Papieren und Sammlungen für alle Wissenschaften hinterlassen, welche größtentheils durch einen unglücklichen Brand vernichtet worden sind. Leibnitz schätzte diesen Denker sehr hoch und setzte ihn dem Platon, Aristoteles, Bacos, Gassendi, Galilei, Kepler, Cartes an die Seite und selbst die Gesellschaft der Wissenschaften zu London bezeugte hohe Achtung für sein Verdienst. Er starb zu Hamburg 1657 den 23. September. Man sehe *Martini Fogelii Memoria Joa. Jungii*, Mathematici summi caeteraque incomparabilis Philosophi. Hamburg, 1657. vermehrt Strasburg, 1658. Frankfurt, 1679. auch abgedruckt in Mart. Wittenii memoriis Philosophorum Decade VI.

Erfolg trotz aller Widersetzlichkeit begünstiget zu sehen; der außer seinen übrigen Verdiensten, besonders in den mathematischen und Naturwissenschaften, sich auch noch den Ruhm erwarb, daß er durch sein System, so unvollkommen es auch war, und durch eine neue Schule das Selbstdenken in hohem Grade aufregte, und die Herrschaft der noch immer fortdauernden Scholastik und der Dictatur des Aristoteles in einem größeren Umfange, als es einem der großherzigen Denker bisher gelungen war, schwächte.

René Descartes [a]), der zu La Haye in dem ehemaligen Gouvernement Touraine, den 31. März 1596 geboren wurde, stammte aus einem berühmten edlen Geschlechte, welches er durch seinen Ruhm wegen seiner wissenschaftlichen Verdienste noch mehr verherrlichte. Sein Vater ließ ihn wegen seiner schwächlichen Leibesbeschaffenheit, die er mit auf die Welt gebracht hatte, mit der größten Sorgfalt erziehen. Bey aller Schwächlichkeit,

a) Ausführlich aber nicht mit strenger Unparteilichkeit ist das Leben dieses Philosophen beschrieben in; *La vie de Mr. Des-Cartes par Mr. Baillet*, Paris, 1690. 2 Vol. 4. Einen brauchbaren Auszug daraus veranstaltete der Vf. selbst; *La vie de Mr. D. reduite en abrégé*. Paris, 1693. 12. Zur Kritik desselben dienen die; *Reflexions d'un Academicien sur la vie de Mr. des Cartes, envoyées à un ami en Hollande. à la Haye*, 1692. 12. *Petri Borelli vita Cartesii*, welches früher erschien und in M. Wittenii vitis Philosophorum Dec. IV. wieder abgedruckt worden, hat keinen Werth. *Eloge de René des Cartes, Discours qui a concouru pour le prix de l'Academie par Mr. Gaillard* — par Mr. *Thomas*. Paris, 1765. 8. Deutsch, Leipzig, 1767. 8. *Eloge de René des Cartes par Mr. Mercier*. Geneve et Paris, 1765. 8. Deutsch von K. A. Cäsar in: Philosophische Abhandlungen und Lobreden über Preisaufgaben der Französischen und anderer Academieen von dem Verfasser des Werks 2440. Leipzig, 1777. 1 B.

keit, die seine ganze Jugend hindurch dauerte, äusserte sich doch frühzeitig eine grosse Lebhaftigkeit und Regsamkeit des Geistes. Wegen der unaufhörlichen Fragen, welche seine Wißbegierde aufwarf, nannte der Vater den Knaben schon seinen kleinen Philosophen. In dem Jesuitercollegium zu La Fleche, wo er seine erste literarische Bildung erhielt, zeichnete er sich vor allen seinen Mitschülern durch Wißbegierde, Phantasie und Combinationsgabe aus. Er trieb das Studium der lateinischen und griechischen Sprache mit großem Fleiße, empfand ein besonderes Vergnügen an der Poesie, und las alle wissenschaftliche Bücher, welche ihm vorkamen, mit ungemeiner Begierde, aber ohne Plan und Ordnung. Besonders hatte das Studium der Mathematik ein großes Interesse für ihn, und er übte sich in der Logik und hörte die Vorlesungen über die Metaphysik und Moral mit allem Eifer. Allein er war am Ende seiner Schulstudien 1613 mit dem Erfolg und Gewinn ganz unzufrieden und fand sich von der Hoffnung, die er sich gemacht hatte, alle für das Leben nützliche Erkenntnisse sich zu erwerben, so weit entfernt, daß er nichts als Zweifel, Ungewißheit, Verwirrung und keinen Ausweg aus dem Labyrinthe der menschlichen Meinungen vor sich sah. Die unersättliche Wißbegierde seines Geistes, der sich selbst überlassen und ohne gehörige Leitung blieb, hatte ihn durch planlose Lectüre mit einer Menge von Meinungen erfüllt und die Lebhaftigkeit, mit welcher er sie ergriff, die Leichtigkeit, mit welcher er sich in alle, noch so verschiedene Ansichten versetzen konnte, machte, daß zuletzt ihm jede eben so wahr und gegründet, als jede andere vorkam, alles sich ohne Haltung in Schein, Ungewißheit und Falschheit auflöste und Ekel, Ueberdruß, Verachtung aller Wissenschaften ihn erfüllte. Die Mathematik hielt er noch allein unter allen für die zuverlässigste, wegen der Gewißheit und Evidenz; ihr Werth für das wirkliche Leben schien

aber

aber sehr gering zu seyn, da sie nur auf mechanische Künste anwendbar sey. Die Philosophie sey zwar von jeher durch die fähigsten Köpfe bearbeitet worden, aber noch bis jetzt finde man nichts in derselben, worüber sich nicht für und gegen streiten lasse; alles sey ungewiß und zweifelhaft. Ueber jeden Gegenstand gibt es sehr verschiedene Meinungen, deren jede von einsichtsvollen Männern vertheidiget worden, ungeachtet nur eine von denselben die wahre seyn kann [3]). Die Theologie verehrte er als den Weg zur ewigen Seligkeit, welcher aber den Ungelehrten eben so gut, als den Gelehrten offen stehe, und es schien ihm Vermessenheit, die offenbarten Wahrheiten der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen, weil sie außer dem Fassungsvermögen des menschlichen Geistes lägen. Auch gehöre eine besondere Gabe Gottes dazu, dieselben zu verstehen und zu erklären [4]). Alle übrigen Wissenschaften hatten keine feste Grundlage, um ein dauerhaftes Gebäude zu tragen, weil sie ihre Grundsätze von der Philosophie entlehnen [5]). Er gab also das Studium aller Wissen-

3) Interessant ist in Beziehung auf die Geschichte seiner Studien und der Entwickelung seines philosophischen Geistes Cartesius Schrift *de methodo*. Amsterdam, 1656. 4. S. 3. ff. S. 6. De philosophia nihil dicam, nisi quod, cum scirem illam a praestantissimis omnium seculorum ingeniis fuisse excultam et nihil tamen adhuc in ea reperiri, de quo non in utramque partem disputetur, hoc est, quod non sit dubium et incertum: non tantum ingenio meo confidebam, ut aliquid in ea melius a me quam a ceteris inveniri posse sperarem. Et cum attenderem, quot diversae de eadem re opiniones saepe sint, quarum singulae a viris doctis defendantur et ex quibus tamen nunquam plus una vera esse potest, quidquid ut probabile tantum affertur, propemodum pro falso habendum esse existimabam.

4) *Cartesius de Methodo*. p. 6.

5) *Cartesius de Methodo*, p. 7.

Wissenschaften auf, so bald als er aus dem Collegium getreten war. Das Glück hatte ihn so gut gesetzt, daß er bei 6—7000 Livres Einkünften, die Wissenschaften nicht zu einem Erwerbszweig zu machen brauchte, und ob er gleich keineswegs gleichgültig gegen den Ruhm war, so konnte er sich doch wenig aus demjenigen machen, der sich nur auf den Schein von wahren Erkenntnissen gründet. Er faßte hierauf den Entschluß, keine andere Wissenschaft zu suchen, als die er entweder in sich selbst, oder in dem großen Buche der Welt finden könnte [6]).

Er brachte darauf einige Zeit in ritterlichen Uebungen und dann einige Jahr zu Paris in den gewöhnlichen Vergnügungen des Müßiggangs zu; jedoch schützte ihn sein besserer Geist und die Freundschaft mit Mydorge und Mersenne vor den Ausschweifungen der Lüderlichkeit. Bald erwachte in ihm die Liebe zu den Wissenschaften wieder und er ergriff die Mathematik mit Eifer. Aber er

6) *Cartesius de Methodo.* p. 7. Quapropter ubi primum mihi licuit per aetatem e praeceptorum custodia exire, literarum studia prorsus reliqui. Captoque consilio nullam in posterum quaerendi scientiam, nisi vel quam in me ipso vel in vasto mundi volumine possem reperire, insequentes aliquot annos variis peregrinationibus impendi. Ich weiß nicht, ob nicht in diesem Selbstgeständnisse zwei sehr verschiedene Ansichten und Gedankenreihen, des reifenden und des gereiften Geistes, mit einander vermenget worden sind. Aber so viel scheint unbezweifelt, daß einige Widersprüche mit unter laufen. Einmal gibt er alles wissenschaftliche Studium aus Unmuth auf, und dann nimmt er sich vor, nur in sich selbst und der großen Welt die Quelle des Wissens aufzusuchen. Und wie stimmt dieser Vorsatz zu dem Geständniß (N. 3.), er traue sich nicht so viel Talent zu, in der Philosophie etwas Besseres zu entdecken, was den früheren verborgen geblieben sey.

er wurde durch die Zudringlichkeiten seiner Gespielen in seiner einsamen und abgezogenen Lebensweise gestört, und begab sich, um vor ihnen sicher zu seyn, als Freiwilliger in Holländische Kriegsdienste. Es war ihm hauptsächlich darum zu thun, der Menschen Treiben in den verschiedenen Ständen und Verhältnissen und sich selbst in den mannigfaltigen Lagen kennen zu lernen, Erfahrungen zu sammlen und dadurch einsichtsvoller zu werden. Denn er vermuthete, daß er in dem wirklichen Leben, in den Ueberlegungen und Raisonnemens, die Jeder in seinen eignen Geschäften gebraucht und wovon der gute oder schlechte Erfolg abhängt, mehr Wahrheit und Gewißheit, als in den Büchern finden werde, da die Gelehrten nur zu oft darin ihren größten Ruhm suchen, Hirngespinnste auszusinnen, und ihnen den Schein von Wahrheit zu geben. Hierdurch, hoffte er, würde seine Wissenschaft zunehmen, um Wahrheit und Falschheit zu unterscheiden, und die rechte Lebensweise sicherer zu verfolgen [7]).

Während seines Aufenthalts in Breda beschäftigte er sich mit der Mathematik und arbeitete einige kleine Schriften, z. B. von der Musik, und andere Abhandlungen philosophischen Inhalts aus, in welchen man schon seine spätere Ansicht von den Thieren als Automaten fand. Er verließ im J. 1619 Breda, reiste nach Deutschland und nahm unter den Baierschen Truppen Dienst. Als er in Neuburg den Winter hindurch lag, stellte er Betrachtungen über den geringen Erfolg seiner bisherigen Bemühungen, durch die Welt Gewißheit zu erlangen, an, weil er da nicht weniger Mißhelligkeit und Widersprüche fand, als in den Büchern, und sein früherer Vorsatz, aus sich selbst allein die Wissenschaft zu schöpfen, erhielt durch den Gedanken, daß ein Werk, welches von einem Men-

schen

7) *Cartesius de methodo*, p. 7. 8.

schen vollendet worden, vollkommner zu seyn pflegen, als dasjenige, woran mehrere, die nicht immer in ihren Ansichten übereinstimmen, gearbeitet haben, neuen Reiz. Er nahm sich daher vor, zuerst sich von allen vorgefaßten Meinungen und Vorurtheilen los zu machen und sie wenigstens so lange dahingestellt seyn zu lassen, bis er sie selbst geprüft haben würde; und zweitens, eine neue Methode zu erfinden, wie alle Wissenschaften von neuem auf so unerschütterliche Gründe aufgeführet werden können, daß alle Zweifel schwinden und der menschliche Geist in seiner Ueberzeugung volle Befriedigung finde [8]). Das Mißtrauen, das er gegen alle auf fremdes Ansehen sich stützende Meinungen gefaßt hatte, die Kenntniß widerstreitender Sitten, welche in dem einen Lande gültig sind, und in dem andern als ungereimt verworfen werden, diente dazu, sein Gemüth zu reinigen von vorgefaßten Meinungen und es zur Prüfung empfänglicher zu machen. Cartesius verwahrt sich übrigens gegen alle Anwandlung der Eitelkeit, des Stolzes und der Anmaßung, indem er sich nicht habe einfallen lassen, das ganze Gebäude

8) *Cartesius de methodo.* p. 8. seq. 13. Es ist zu bedauern, daß in diesem Theile der Selbstgeständnisse nicht diejenige Bestimmtheit und Genauigkeit herrscht, als zu wünschen gewesen wäre. Es ist nicht die aufrichtige Erzählung seiner innern Geistesbildung, die wir hier lesen, sondern nur ein in spätern Zeiten ausgeschmücktes Raisonnement über dieselbe. Eine treue Geschichte würde manches anders dargestellt, und manche geheime Triebfeder besser enthüllt haben. Wir möchten gern wissen, wenn er sich von der Vergeblichkeit der Erforschung der Wahrheit in der wirklichen Welt überzeugte, und sich selbst zu erforschen vornahm. Geschah es schon in dem Winterquartier zu Neuburg, oder später? Das erste ist nicht wohl glaublich, denn er machte nachher noch viele Reisen. Das Letzte aber auch nicht, weil er da schon den Plan zu einem eignen System will gefaßt haben.

se der Erkenntniß von Grund aus niederzureißen und es aus eignen Mitteln mit selbstständiger Kraft unverbesserlich aufzuführen, sondern diese Reform nur auf sein eignes Gedankensystem beschränkt habe.

Er fand indessen in der Ausführung seines Unternehmens große Schwierigkeiten. Die Lossagung von allen in der frühen Jugend eingesogenen Vorstellungen war nicht so leicht, als er es sich vorstellte, und vielen Täuschungen unterworfen. Hatte er doch alle zur Religion gehörigen Vorstellungen ausgenommen, und er blieb dem katholischen Lehrbegriff mit fester Anhänglichkeit sein ganzes Leben hindurch zugethan, wiewohl ohne Intoleranz gegen andere Bekenntnisse. Das Streben, sich von allen vorgefaßten Meinungen loszureißen, urtheilte er, sey gefährlich und nur wenigen Menschen anzurathen; es taugt für zwei Classen, worunter die meisten Menschen gehören, gar nicht. Die meisten trauen ihren eignen Einsichten zu viel zu, urtheilen über alles zu rasch, ohne sich die gehörige Zeit zur Prüfung zu nehmen. Haben diese einmal alle ihre Meinungen zu bezweifeln angefangen, so kommen sie selten auf den zur Wahrheit führenden Weg zurück und irren unstät ihr ganzes Leben herum. Andere haben so viel Urtheil und Bescheidenheit, daß sie glauben, es gebe einsichtsvollere Menschen, von denen sie belehrt werden können; diese müssen nicht sowohl durch Selbstdenken die Meinungen, die sie anzunehmen haben, untersuchen, als vielmehr von jenen annehmen. Unter diese letzte Classe, setzt Cartesius hinzu, würde er gehört haben, wenn er nur einen Lehrer gehabt und nicht die verschiedenen Meinungen kennen gelernt hätte, welche die größten Denker von jeher veruneiniget haben. Allein er hatte schon längst in der Schule vernommen, daß nichts Ungereimtes gedacht werden könne, was nicht von irgend einem Philoso-

phen

phen vertheidiget worden, und sich die Bemerkung auf seinen Reisen abgezogen, daß diejenigen, welche von den unsrigen abweichende Meinungen haben, deswegen nicht für Barbaren und Blödsinnige zu halten sind, sondern ihre Vernunft eben so gut gebrauchen; daß Sitte, Gewohnheit, Land und Clima viel Einfluß auf unsere Denkart und Meinungen haben; daß bei Gegenständen, deren Untersuchung nicht leicht ist, die Mehrheit der Stimmen am wenigsten zuverlässig und es wahrscheinlicher ist, daß Einer, als daß Viele das Wahre entdeckt haben können. Und da er keinen Denker unter allen finden konnte, dessen Meinungen einen Vorzug vor allen andern verdient hätten, so wurde er gewissermaßen gezwungen, bei seinem Lebensplane nur seinem eignen Rathe zu folgen [9]).

Noch weit mehr Schwierigkeit machte ihm die bei seinem Unternehmen zu befolgende Methode, die ihn in der Erkenntniß des Wahren und in der Aufführung der neuen Wissenschaft leiten sollte, und die Grundlage, welche er dem neuen Bau geben sollte. Sein Geist gerieth darüber in eine unbeschreibliche Unruhe, denn er hatte sich eine Reform ohne allen Plan vorgenommen und er hatte keine leitende Idee, als nur den Gedanken, das System sollte anders und besser seyn. Wie das anzufangen sey, wußte er nicht, und ein Einfall jagte den andern. Sein Kopf erhitzte sich; die Phantasie zauberte Träume hervor in dem Geiste seines speculativen Sinnens, die ihm höhere Bedeutung zu haben schienen. Es war jedoch auch mit ihnen nichts anzufangen, und in der Noth, in der er sich sahe, wendete er sich endlich mit Gebet um Erleuchtung und Vorzeigung des rechten Weges an Gott und that das Gelübde einer Pilgerreise zur heiligen Jungfrau zu Loretto [10]), welches er jedoch erst später erfüllen konnte.

Diese

9) *Cartesius de methodo.* p. 12. 13.

10) *Baillet* Abrégé. p. 36—39.

Diese Unruhe des Geistes wurde eine Zeitlang durch die vergebliche Bemühung Rosenkreuzer zu finden und durch Feldzüge unterbrochen.

In dem J. 1621 verließ er den Kriegsdienst und begab sich, nachdem er noch eine Reise durch das nördliche Deutschland, Friesland, Holland und die Niederlande gemacht und seinen Vater besucht hatte, 1623 nach Paris. Neue Unruhe machte ihm die Wahl einer Lebensweise und einer Stelle, welche mit seinem Plane übereinstimmte, nach langer Unentschlossenheit bestimmte er sich zu Behauptung einer völlig freien und unabhängigen Lage. Das Studium der Geometrie und Arithmetik gewährte ihm keine Befriedigung mehr, weil diese Wissenschaften, wenn sie nicht mit andern verbunden, oder in dem Leben angewendet werden, eine unnütze Beschäftigung schienen; doch dachte er jetzt an die Mathesis oder allgemeine Mathematik [11]). Auch die Physik gefiel ihm nicht mehr, weil sie zu wenig Gewißheit darbot. Darum wendete er sich jetzt an die Moral, für welche er schon lange eine besondere Vorliebe geäußert hatte, doch mehr in der Absicht, sein eignes Leben, als das der andern Menschen darnach zu ordnen. Das hierauf gerichtete Nachdenken überzeugte ihn jedoch sehr bald, daß das Studium der Physik und der Logik für die Moral sehr wichtig ist, und führte ihn zu Beobachtungen über die Natur zurück. Denn um mit Gewißheit zu erkennen, wie man leben soll, müsse man vorher wissen, von welcher Natur die Menschen sind, wie die Welt, in der sie leben, beschaffen, und wer der Schöpfer ist, der das Universum, welches die Menschen bewohnen, erschaffen hat. So erklärte er späterhin, daß ihm die Physik große Dienste

11) *Baillet* Abrégé. p. 51.

Dienste geleistet, um die wahren Grundsätze der Moral zu entdecken [12]).

Er machte darauf eine Reise nach Italien, auf der er, außer der Erfüllung seines Gelübdes, besonders die Kenntniß der Menschen, ihre Sitten, Neigungen und Gewohnheiten sich zum Hauptaugenmerk machte. Auf seiner Rückreise kam er durch Florenz, ohne den berühmten Galilei zu besuchen, welches einen bemerkenswerthen Zug in Descartes Denkungsart ausmacht [13]). Nach seiner Zurückkunft entschloß er sich, Paris zu seinem Aufenthaltsorte zu wählen, daselbst aber in einer, dem Studium angemessenen Zurückgezogenheit und Unabhängigkeit, auf eine anständige Weise ohne Prunk und Ziererey zu leben, und immer die gemäßigte Partei in Sitten und Aufführung zu befolgen. Im Jahr 1627 bemerkte er, daß

er

12) *Baillet.* p. 56. Cela le fit retourner à ses observations sur la Nature, persuadé que le moïen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre, est de connoitre, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le Createur de cet Univers où nous habitons. Il a temoigné long-tems depuis, que la connoissance qu'il avoit acquise de la Physique lui avoit beaucoup servi pour établir des fondemens certains dans la Morale; et qu'il lui avoit été plus facile de trouver la satisfaction qu'il cherchoit en ce point, que dans plusieurs autres qui regardoient la Medécine, quoiqu'il y eut employé beaucoup plus de tems.

13) *Petrus Borellus*, dessen Lebensbeschreibung des Cartesius Witte aufgenommen hat, und Andere behaupten, Cartesius habe mit Galilei und andern berühmten Männern Italiens gelehrte Unterredungen gehabt. Allein Baillet widerspricht diesem Vorgeben und beruft sich auf Cartesius Aussage qu'il n'a jamais vu ce Mathematicien et qu'il n'a eu aucune communication avec lui.

er unvermerkt wieder in die abstracten Wissenschaften sich vertieft hatte, von denen er sich doch losreißen wollte. Da er fand, daß er sich in denselben noch mehr verirrt habe, als Andere, so widmete er sich mit ganzem Eifer dem Studium des Menschen um so mehr, je mehr er dasselbe allgemein vernachlässiget sahe, ungeachtet es allein unter allen Wissenschaften dem Menschen zuträglich und angemessen sey [14]). Er suchte daher wieder stille Einsamkeit, in welcher er doch oft gestöret wurde, weil er schon einen zu großen Ruf erlangt hatte und ließ sich endlich in dem J. 1628 durch den Cardinal Berull und andere bewegen, an einem neuen System der Philosophie nach einer neuen Methode zu arbeiten. Aber Frankreich schien ihm wegen der vielen Zerstreuungen und des heißen Climas nicht zur Ausführung seines Vorhabens geeignet, und er begab sich in dem J. 1629 nach Holland [15]). In diesem Lande der Freiheit lebte er in erwünschter Unab-hän-

14) *Baillet.* p. 70. Cependant il s'apperçût qu'il étoit retombé dans l'enfoncement des sciences abstraites, auxquelles il avoit renoncé. Il s'en retira de nouveau voïant combien il y avoit peu de gens dans tout Paris avec qui il en pût communiquer.

15) *Cartesius de methodo.* p. 24. Verumtamen isti novem anni effluxerunt, antequam de ulla ex iis quaestionibus, quae apud eruditos in controversiam adduci solent, determinate iudicare, atque aliqua in philosophia principia vulgaribus certiora quaerere ausus fuissem. Tantam enim in hoc difficultatem esse docebant exempla permultorum summi ingenii virorum, qui sine successu hactenus idem suscepisse videbantur, ut forsasse diutius adhuc fuissem cunctatus, nisi audivissem a quibusdam, iam vulgo credi, me hoc ipsum, quod nondum aggressus fueram, perfecisse. — Sed cum talis animus in me esset, ut pro alio quam revera eram, haberi nollem, putavi mihi viribus omnibus esse contendendum, ut ea laude dignus evaderem, quae iam mihi a multis tribuebatur,

hängigkeit zwanzig Jahre, bald an diesem, bald an jenem Orte, beschäftigte sich mit Philosophie und Physik, gab seine Schriften heraus, und hatte bald das Vergnügen, eine Schule sich bilden zu sehen, welche mit grossem Eifer obgleich nicht ohne vielfachen Kampf seine Philosophie öffentlich lehrte und in Schriften verbreitete.

Er fing seine philosophischen Untersuchungen mit der Metaphysik und insbesondere mit der Theologie an. Das Werk, worin er seine Ueberzeugungen von Gott und der menschlichen Seele vortrug, wurde zuerst angefangen, aber durch Beobachtungen der Natur, durch die Herausgabe anderer physikalischen und mathematischen Schriften und durch Reisen unterbrochen. Ehe seine metaphysischen Betrachtungen zum Drucke gereift waren, gab er 1637 philosophische Versuche heraus, welche die Abhandlung über die Methode, die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie als Anwendungen seiner Methode enthielten [16]). Darauf erschien jenes frühere metaphysische Werk im J. 1641 [17]). Ehe es aus der Presse kam, hatte er Abschriften desselben an mehrere Gelehrte geschickt, um deren Einwürfe und Be-

O 2 ant-

16) Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cette methode. Leyde, 1637. 4. Sie wurden 1644 von dem Arminischen Professor de Courcelles mit Ausnahme der Geometrie ins Lateinische übersetzt und von Cartesius revidirt.

17) *Renati Des Cartes* meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonstrantur. Amstelodami, 1641. 1642. 1656. 63. 68. 4. Zwei französische Uebersetzungen von dem *Duc de Luines* und *Clerselier*, von Cartesius revidirt, erschienen in dem folgenden Jahre.

antwortungen zugleich mit dem Text bekannt machen zu können. Es scheint, als wenn Cartesius von der durchgängigen Wahrheit seiner Behauptungen schon im voraus überzeugt gewesen sey, sonst würde er nach Anhörung und Prüfung fremder Urtheile sein Werk umgearbeitet und dann erst bekannt gemacht haben. Jetzt erscheinen jene Einwürfe, die er nicht immer siegreich und gründlich widerleget, nur als ein Triumphgepränge. Die ersten Einwürfe rühren von einem Löwenschen Doctor Caters, die zweiten von mehreren Pariser Theologen und Philosophen, die dritten von Hobbes, die vierten von dem berühmten Arnaud, die fünften von dem scharfen Kritiker Gassendi, die sechsten von mehreren französischen Gelehrten her, wozu in der zweiten Ausgabe noch die siebenten vom Pater Bourdin hinzukamen.

Er ließ hierauf seine Grundsätze der Philosophie 1644 erscheinen [18]), welche so zu sagen den ganzen Cursus seiner Philosophie enthielten, obgleich er noch ein besonderes Werk Cours de Philosophie geschrieben hat, welches ungedruckt geblieben ist. Das Wesentliche seiner Schrift von der Welt, worin er Gott die Welt aus Materie aufbauen läßt und die Bewegung der Erde um die Sonne behauptet, welche er aus Furcht vor der Inquisition und abgeschreckt durch das Schicksal des großen Galilei unterdrückt hatte, ist in diese Grundsätze aufgenommen. Er erklärte indessen sein System selbst für unvollständig, besonders in der Theorie der Naturerscheinungen und versprach eine Erklärung derjenigen Phänomene, die noch fehlten, besonders des Pflanzen-

18) *Ren. Cartesii* Principia philosophiae. Amsterdam, 1644. Principes de la Philosophie traduits par un de ses amis. Paris, 1647. 4. Mit einer Vorrede von Cartesius, welche in der zweiten Auflage des Originals, Amsterdam, 1656 ins Lateinische übersetzt worden.

zen- und Thierreichs und des Menschen nachzuliefern, worauf eine vollständige Theorie der Heilkunst folgen sollte. Es ist jedoch nichts davon erschienen, ausgenommen seine Abhandlung vom Menschen und von der Bildung des Foetus [19]). Bemerkungswerth ist es, daß Cartesius selbst in diesem Werke seine eignen Ansichten nur für solche erklärt, welche der Wahrheit sich am meisten nähern, und ihnen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewißheit zuschreibt, da er doch die damals herrschende Philosophie hauptsächlich aus dem Grunde verwarf, weil sie nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhe [20]).

Unterdessen hatte Cartesius einen großen Ruf erlangt, viele Freunde und Anhänger gefunden, welche seine Lehre ausbreiteten, aber auch, wie es großen Männern zu gehen pfleget, Neider und Gegner. Besonders wurde Holland der Hauptsitz der neuen Philosophie. Heinrich Renery war der erste, der sich zu derselben bekannte und sie seit 1633 zu Deventer, in dem folgenden Jahre aber zu Utrecht vortrug. Es war ein Glück, daß an dem letzten Orte gerade damals eine Universität eingerichtet und ein Freund des Cartesius Lehrer derselben wurde. Mehrere Jünglinge wurden mit

19) *Ren. Cartesii* principia philosophiae. Amsterdam, 1644. 1656. Les principes de la philosophie écrits en Latin par René Des-Cartes et traduits en François, par un de ses amis. Paris, 1647. 4.

20) *Baillet*, p. 219. Il n'avoit pourtant la presomption de croire, qu'il eût expliqué toutes les choses naturelles, surtout celles qui ne tombent pas sous nos sens, de la manière qu'elles sont veritablement en elles-mêmes. Il croïoit faire beaucoup en approchant le plus près de la vraisemblance à la quelle les autres avant lui n'étoient point parvenus. Vergleiche S. 75.

mit Enthusiasmus für die neue Lehre eingenommen und pflanzten sie in der Folge auf andern Universitäten fort. Unter diesen jungen Cartesianern zeichnete sich Heinrich Regius aus, der zu Utrecht eine Lehrstelle der Medicin und in der Folge auch der Physik erhielt und die Cartesische Philosophie mit vielem Beifall vortrug. Unterdessen starb aber 1639 Renery; die Gedächtnißrede, welche Aemilius im Namen der Universität hielt und zugleich eine Lobrede auf Cartesius und die neue Philosophie war, erregte die Galle des Gisbert Voetius, eines streitsüchtigen Theologen, welcher schon lange die neue Philosophie für gefährlich gehalten, sich aber vor Renery etwas gescheuet hatte. Dieser nahm sich vor dieselbe zu unterdrücken, doch anfänglich mit einer gewissen Zurückhaltung. In den Disputirsätzen vom Atheismus beschrieb er den neuen Philosophen, ohne ihn zu nennen, als einen Atheisten; er suchte den Regius als einen Neuerer zu verschreien, und seine Lehrfreiheit zu beschränken. Ob ihm gleich das Letzte einigermaßen gelang, so schadete dieses doch der neuen Philosophie nur wenig. Und selbst seine Maßregeln, die er 1641 als Rector der Universität traf, das Verbot der neuen Lehre auf der Universität und eine verleumderische Schrift, die auf sein Anstiften Schoock in Gröningen gegen Descartes herausgab, dienten nur dazu, den Sieg und Ruhm des Philosophen desto glänzender zu machen [21]). Aber er hatte bald das Misvergnügen, daß sein erster Schüler

21) *M. Schoockii* Philosophia Cartesiana sive admiranda methodus novae Philosophiae Renati Descartes. Ultrajecti, 1643. Cartesius schrieb dagegen Epistola Renati Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium, in qua examinantur duo libri nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi, unus de confraternitate Mariana, alter de philosophia Cartesiana. Amstelodami, 1643. Voetius bestritt darauf die meditationes unter dem fremden Namen des Theophilus Cosmopolita.

ler Regius, der ihm so sehr ergeben gewesen war, sich zuletzt von ihm trennte. Denn er wollte nicht blos fremde Meinungen nachbeten und Cartesius verlangte, daß er als sein Schüler gar nichts eignes haben noch lehren sollte. Indessen erklärten sich fast auf allen Universitäten Hollands Gelehrte für die neue Philosophie, als Heerebard, Golius, Schotanus zu Leiden, Andreas Tobiä u. A. zu Gröningen. In Frankreich fand Cartesius an Clerselier, Rohault und Peter Sylvain Regis geschickte und unternehmende Freunde, und nicht allein das Oratorium, sondern auch einige Mitglieder des Jesuitenorden nahmen Partei für ihn, obgleich Cartesius einmal bei Gelegenheit einiger gegen ihn gerichteten Disputirsätze im Collegium Clermont im Begriff gewesen war, dem ganzen Orden den Krieg zu erklären, und um ihn mit seinen eignen Waffen geschickter anzugreifen, die scholastische Logik und Philosophie studirt hatte [22]). Es war indessen natürlich, daß die neue Philosophie nur nach und nach und nicht ohne Kämpfe mit der bisherigen Schulphilosophie, unter deren Schild sich auch zuweilen Unverstand und Leidenschaft verbarg, sich ausbreiten konnte. Von der Art waren die Machinationen, welche die Professoren der Theologie zu Leiden, Revius und Triglandius, erregten, welche durch die Macht der Obrigkeit zur Ruhe verwiesen werden mußten [23]). Unterdessen genoß Cartesius fortwährend der Achtung der ausgezeichnetsten Gelehrten, war mit Gassendi ausgesöhnt, führte einen weitläuftigen Briefwechsel mit Gelehrten und der Prinzessin Elisabeth, Tochter des unglücklichen Königs von Böhmen und Christine, Königin von Schweden, welche ihn auch zuletzt im J. 1649 an ihren Hof zog, weil sie ganz in seine Philosophie

22) *Baillet.* p. 162.

23) *Baillet.* p. 248. Cartesii Epistolae. Vol. II. N. 19.

ihre sich wollte einweihen lassen. Allein er hatte mancherlei Verdruß von Hofcabalen zu leiden, konnte auch das Clima nicht vertragen und starb schon das folgende Jahr den 11ten Februar 1650. Kurz vorher war noch sein Werk von den Leidenschaften erschienen. Aus seinem Nachlasse ist nur Weniges, wie seine Briefe und seine Abhandlung vom Menschen und dem Foetus, bekannt gemacht worden, weil er mit der Durchsicht und Ordnung seiner Papiere nicht fertig worden war, und Vieles angefangen aber nicht vollendet hatte [24]).

Descartes hat grosses Aufsehen gemacht und sich einen bleibenden Ruhm erworben, obgleich sein philosophisches Genie so ausgezeichnet nicht war. Er war jedoch nicht blos Philosoph, sondern auch Mathematiker und Naturforscher. Der Name den er sich durch sein Verdienst um die Mathematik gemacht hatte, ging auch auf seine Bemühungen für die übrigen Wissenschaften über und blendete durch einen falschen Schimmer. Er war ein denkender Kopf mit Witz und Scharfsinn, einem lebendigen Geiste im schnellen Auffassen und Ergreifen eines Gegenstandes und einem lebhaften Interesse für Wahrheit und Wissenschaft ausgerüstet. Es fehlte ihm aber dagegen der tiefe philosophische Geist in dem Erforschen und Ergründen, und die glückliche Spähkraft, welche in der

24) *Baillet*, p. 273. Seine sämmtlichen Werke wurden zu Amsterdam 1692 in 9 Quartbänden zusammen gedruckt. Renati Cartesii Opera philosophica. Francof. ad M. 1692. 4. darin sind aber die Briefe nicht enthalten, welche zu Amsterdam 1668 lateinisch übersetzt in drey Quartbänden erschienen. Diese Briefe, so wie den *Traité de l'homme* und *de la formation du Foetus*, ferner *de la lumière ou du monde* hat Claude de Clerselier in französischer Sprache, die erstern 1668, den letztern 1677 herausgegeben. In denselben Jahren erschienen lateinische Uebersetzungen zu Amsterdam.

Erforschung der Wahrheit den richtigen Weg ergreifet. Seine eitle Ruhmsucht und das lebendige Gefühl seiner sich hervordrängenden Geisteskraft hatte ihm früher den Gedanken und den Vorsatz eingegeben, ein Reformator auf dem Gebiete der Wissenschaften zu werden, als seine Ansicht von den Mängeln und Gebrechen der bisherigen Philosophie die gehörige Klarheit erhalten hatte. Darum wußte er auch eine Zeitlang das bestimmte Ziel seines Forschens nicht und konnte in Ansehung des Plans und der Methode nicht einig mit sich werden. Sein Geist war zu lebhaft und zu rasch; er konnte weder die ruhige Stimmung in der Vorbereitung noch die ausdauernde Thätigkeit in der Prüfung und Verbesserung seines Systemes von sich gewinnen. Ungeachtet aber dieser Denker weder ein vollständiges und vollkommnes System der Philosophie aufstellte, noch eine ganz neue Methode erfand; obgleich das, was er für die Logik, Metaphysik und die Physik und Psychologie leistete, größtentheils in Hypothesen und Ideen bestehet, denen die Reife und Bestimmtheit noch sehr fehlet; so gelang es ihm doch durch eine neue Richtung, zu welcher er zuerst den nächsten Anstoß gab, sich ein bleibendes Verdienst um die Philosophie zu erwerben.

Das Ziel, welches er seinem Streben gesetzt hatte, war groß und verdienstlich. Es war nichts geringeres als ein neues System der Philosophie, welches durchgängig Evidenz in allen seinen Theilen besäße und worin nichts als wahr angenommen wäre, was nicht vollkommen demonstrirt sey. Ein solches System würde, wenn es der Idee entsprochen hätte, zwar anfänglich Widersetzlichkeit gefunden, endlich aber doch gesiegt, und alle andern als falsche verdrängt haben. Dieses ist nun nicht erfolgt, sondern es wurde anfänglich mit Enthusiasmus gelobt und angenommen, zum Theil auch leidenschaftlich ver-

verfolgt und bestritten, zuletzt aber ist es selbst wieder gleich andern, als unzureichend und unbefriedigend, verworfen worden. Die Einsicht in die Gründe dieser Begebenheit gewähret uns die Betrachtung des Systemes nach seiner innern Bildungsgeschichte und Organisation.

Cartesius hatte sich vorgesetzt, ein ganz neues System der Philosophie aufzustellen, darum bezweifelte er die Wahrheit aller seiner von Jugend an erworbenen Erkenntnisse, bis er ein hinlängliches Kennzeichen gefunden haben würde, die Wahrheit von dem Gegentheile zu unterscheiden, um sicher zu seyn, daß er in sein System nichts aus Angewöhnung und blindem Glauben aufgenommen habe. Er fing also vom Zweifel an und ging durch denselben zur Gewißheit über. Sein Skepticismus ist allgemein, aber bedingt. Es soll nicht gezweifelt werden um zu zweifeln, sondern um zu sicherer, die Prüfung aushaltender Erkenntniß zu gelangen. Dieser Zweifel war vernünftig, wenn er auch durch ein planloses Studiren herbeigeführt worden war. Indeß gewinnt die Sache ein etwas verändertes Ansehen, wenn wir tiefer auf den Grund blicken, die Gründe des Zweifels, die Regeln für die Erforschung der Wahrheit und das neue System nebst seinen Fundamenten betrachten. In dieser Hinsicht sind die Schriften des Cartesius von der Methode und seine Betrachtungen äußerst lehrreich und interessant, indem sie uns den ganzen Ideengang des Denkers vor und nach der festen Richtung seines philosophischen Geistes — — den letzten noch treuer und offener — darlegen, und uns durch seine eignen Geständnisse zeigen, daß der ganze Bau ziemlich oberflächlich entworfen, und mehr durch die dichtende, als durch die streng wissenschaftliche forschende Vernunft ausgeführt wurde, das System enthielt Wahrheiten, und neue Ansichten, aber auch viele blos blendende Gedanken, unbestimmte Begriffe, unreife Urtheile, Hypothesen

pothesen und Dichtungen, und die ganze Verknüpfung war nur ein blendender Schein. Ungeheure Klüfte werden leichten Schrittes übersprungen und die streng seyn sollenden Beweise drehen sich im Kreise. Er wollte eine Philosophie gründen, welche lauter Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit aus Principien enthielte. Allein ohne eine vorläufige Untersuchung über das Gesuchte und das zu Suchende, stellt er einen allgemeinen unbestimmten Satz als Princip auf, und gab ihm, weil seine Unzulänglichkeit in die Augen fiel, einen andern zur Unterstützung, welcher eben so sehr einer Begründung bedurfte, von dem es sogar ungewiß war, ob er je ein Theorem werden könne.

Die vorläufigen Regeln, welche sich Cartesius für sein wissenschaftliches Denken gegeben hatte, waren sehr unbestimmte und unentwickelte Sätze, daß sie die Erforschung der Wahrheit wenig befördern konnten. Die erste Regel: Nichts für wahr zu erkennen, was er nicht mit Gewißheit und Evidenz als wahr erkannt hatte, war sehr vernünftig, insofern sie alle Uebereilung in dem Urtheilen und Schließen zu vermeiden gebot. Allein was ist Wahrheit, wie wird sie erkannt, woraus erkannt, wie wird sie gesucht und gefunden, — diese und andere wichtige Fragen bleiben durch diese Regel ganz unbestimmt, und sie konnte daher von keinem großen Nutzen seyn. Zweite Regel: Die Schwierigkeiten, welche zur Untersuchung kommen, müssen in eben so viele Theile getheilt werden, als zu ihrer Auflösung vortheilhaft ist. Dritte Regel; die zur Untersuchung der Wahrheit dienenden Gedanken müssen eine gewisse Ordnung beobachten, welche darin bestehet, daß man von den einfachsten und faßlichsten stufenweise zu den zusam-

sammengesetzten und schwerern fortgehe, und die coordinirten doch auch auf eine gewisse Art ordne. Vierte Regel. Bei Aufsuchung der Mittel und Erörterung der Schwierigkeiten muß man das Einzelne vollkommen aufzählen und auf alles achten, daß man gewiß seyn kann nichts ausgelassen zu haben [25]). Solche unvollkommne Regeln, die nicht einmal mit logischer Präcision ausgedrückt sind, können zwar in Ansehung der Zeitverhältnisse mit dem Mangel gründlicher Untersuchungen über das Denken, die man in den gewöhnlichen Logiken nicht suchen durfte, entschuldiget werden; verstatten jedoch auch keine große Erwartung von dem durch sie aufzuführenden Gebäude. Sie waren wohl größtentheils aus der Mathematik abstrahirt; Cartesius gestehet selbst, daß er durch die Beschaffenheit der geometrischen so evidenten Schlußreihen und Demonstrationen auf den Gedanken sey geführet

25) *Cartesius de methodo* p. 14. 15. Primum erat, ut nihil unquam veluti verum admitterem, nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem; hoc est, ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando diligentissime vitarem, nihilque amplius conclusione complecterer, quam quod tam clare et distincte rationi meae pateret, ut nullo modo in dubium possem revocare. Alterum, ut difficultates, quas essem examinaturus, in tot partes dividerem, quot expediret ad illas commodius resolvendas. Tertium, ut cogitationes omnes, quas veritati quaerendae impenderem, certo semper ordine promoverem: incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut paullatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositarum cognitionem ascenderem; in aliquem etiam ordinem illas mente disponendo, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt. Ac postremum, ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis tam perfecte singula enumerarem et ad omnia circumspicerem, ut nihil a me omitti essem certus.

führet worden, die ganze menschliche Erkenntniß für ein so zusammenhängendes Ganze zu halten, daß eins aus dem andern folge — d. i. demonstrirt werden könne, — und daß nichts so entfernt, nichts so verborgen sey, daß es nicht erreicht und erforscht werden könne, wenn man nur die rechte Ordnung beobachte und nichts Falsches als wahr annehme[26].

Diese Ansicht von der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntniß, sie könne in ein System mathematischer Demonstrationen verwandelt werden, welche sich auf keine gründliche Erforschung, sondern nur auf den analogen Schluß von einem Theile auf das Ganze gründete, seine Denkungsart, nur das für wahr zu halten, was demonstrirt worden ist, und alles zu bezweifeln, was nicht mit mathematischer Strenge bewiesen werde; seine Vorstellung von der Natur dieser Demonstration — machen die Hauptgedanken seines philosophischen Systemes aus und enthalten zu gleicher Zeit die innere Entstehungsgeschichte desselben.

Der Anfang und Eingang zu demselben ist der Zweifel, besonders an der Existenz der Außenwelt. Cartesius hielt es für gut, daß Jeder einmal in seinem Leben an Allem zweifele, um sich von seinen eingesogenen Vorurtheilen frei zu machen. Ihm war aber besonders dieser Zweifel darum nothwendig, weil er auf diese Art am ehesten

26) *Cartesius de methodo* p. 15. Longae illae valde simplicium et facilium rationum catenae, quarum ope Geometrae ad rerum difficillimarum demonstrationes ducuntur, ansam mihi dederant existimandi, ea omnia, quae in hominis cognitionem cadunt, eodem pacto se mutuo sequi; et dummodo nihil in illis falsum pro vero admittamus semperque ordinem, quo una ex aliis deduci possunt, observemus, nulla esse tam remota, ad quae tandem non perveniamus, nec tam occulta, quae non detegamus.

sten das Gewisse von dem Ungewissen scheiden, und die Principien des ganzen menschlichen Systems entdecken zu können glaubte. Doch hier müssen wir seine Zweifelsgründe vernehmen, sie werfen ein grosses Licht auf seine philosophische Denkungsart. Es ist nicht möglich, sagt er, zu beweisen, daß alle meine frühern Vorstellungen falsch waren, wenn ich indessen zeigen kann, daß sich bei jeder irgend ein Zweifelgrund findet, wenn ich das Fundament, worauf sich alle meine Ueberzeugungen stützten, untergrabe; so muß das ganze Gebäude über den Haufen stürzen. — Alles was ich bisher für wahr hielt, das hatte ich entweder von den Sinnen oder durch die Sinne empfangen. Nun nehme ich wahr, daß mich die Sinne einigemal betrogen haben; es ist also der Klugheit gemäß, ihnen durchaus nicht zu trauen. Allein, wenn sie uns auch zuweilen besonders an kleinen und entfernteren Gegenständen täuschen, so erfahren wir durch sie doch auch Vieles, was gar nicht in Zweifel gezogen werden kann, z. B. daß ich hier bin, an dem Kamine sitze, einen Winterrock anhabe, dieses Papier in Händen halte u. s. w. Und wie könnte bezweifelt werden, daß dieses meine Hände, daß dieses mein Körper ist. Ich kann mich doch nicht den Wahnsinnigen, deren Gehirn zerrüttet ist, gleichstellen, welche den Wahnglauben haben, daß sie Könige, oder Kürbisse, oder gläsern sind. — Das ließe sich schon hören, wenn ich nur nicht ein Mensch wäre, dem in dem Traume Aehnliches und noch Unwahrscheinlicheres vorkommt, als was jene Wahnsinnige sich im wachenden Zustande vorstellen. Habe ich nicht schon oft geträumt, ich sitze hier angekleidet an dem Kamine, da ich doch ausgezogen in dem Bette lag? — Aber jetzt wenigstens weiß ich, daß ich nicht im Schlafe den Kopf bewege, die Hand mit Wissen und Willen ausstrecke; in dem Traume würde ich mir das alles nicht so deutlich vorstellen. Als wenn ich mich nicht erinnerte, daß ich in dem Schlafe von ähn-

lichen

lichen Gedanken seyn getäuscht worden. Wahrlich wenn ich das alles bedenke, so sehe ich kein sicheres Unterscheidungszeichen des Wachens vom Schlaf; ich erstaune, und dieses Staunen bestärkt mich in der Meinung, daß ich träume.

Doch zugegeben, daß wir wachend träumen, und daß die einzelnen Wahrnehmungen, daß wir den Kopf bewegen, die Hände ausdehnen, ja daß wir diese Hände, diesen ganzen Körper besitzen, nicht wahr sind, so müssen doch diese Bilder des Traumes nach der Aehnlichkeit wirklicher Dinge gebildet seyn, da selbst sogar Maler, wenn sie auch ungewöhnliche Gestalten darstellen, doch keine ganz neuen Wesen schaffen können, und doch wenigstens die Farben etwas Wahres seyn müssen. Wenn also auch die generellen Vorstellungen Augen, Kopf, Hände u. dgl. etwas eingebildetes wären, so müßte doch noch einfachere und allgemeinere Vorstellungen, als körperliche Natur, Ausdehnung, Gestalt, Quantität, Größe, Zahl, Ort, Zeit wahr seyn, mit welchen, durch Hülfe der Farben des Malers, jene Bilder der Dinge dargestellt werden müssen. Vielleicht dürfte man hieraus nicht mit Unrecht schließen, daß zwar die Physik, die Astronomie, die Arzneikunst, und alle Wissenschaften, welche sich mit der Betrachtung zusammengesetzter Dinge beschäftigen, zweifelhaft seyen, diejenigen aber, welche das Einfache und Allgemeine betrachten, und sich nicht darum bekümmern, ob ihre Gegenstände in der Wirklichkeit vorhanden sind oder nicht, wie die Arithmetik und Geometrie, etwas Gewisses und Unbezweifelbares enthalten müssen. Denn ich mag wachen oder schlafen, so machen zwey und drey fünfe, so hat ein Viereck nur vier Seiten. Es scheint nicht möglich, so deutliche Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit zu bringen. Gleichwohl hat sich bei mir der alte Gedanke festgesetzt, daß Gott, der alles

kann,

kann, mich so wie ich bin geschaffen hat. Woher weiß ich, daß er es nicht so eingerichtet habe, daß ungeachtet Erde, Himmel, Ausdehnung, Figur, Grösse, Ort gar nicht vorhanden sind, mir doch alles so wie jetzt als Wirkliches erscheine, und daß ich mich betrüge, wenn ich zwei und drei für fünfe halte und dem Viereck vier Seiten beilege. Doch vielleicht wollte Gott nicht, daß ich immer getäuscht werde, weil er höchst gütig ist. Allein wenn ein allgemeiner Irrthum mit seiner Güte streitet, so hätte sie auch nicht zugeben dürfen, daß ich zuweilen irre. Und gesetzt, man wollte keinen allmächtigen und allgütigen Gott als Urheber des Menschen annehmen, so wird es bei der Annahme einer unvollkommneren Ursache noch wahrscheinlicher, daß ich so unvollkommen sey, daß ich mich immer betrüge. Da nun diesen Gründen nichts entgegen zu setzen ist, so muß ich endlich gestehen, daß alles, was ich sonst für wahr hielt, bezweifelt werden kann, und daß der Beifall demselben eben so gut als dem offenbar Falschen entzogen werden müsse.

Diese Bemerkung ist jedoch noch nicht hinreichend, wenn ich sie nicht beständig im Andenken behalte, denn immer kehren die alten zur Gewohnheit gewordenen Vorstellungen und die alte Leichtgläubigkeit zurück, daß ich sie wider Willen für wahr halte, und ich werde mir dieses Beifallgeben nicht abgewöhnen, so lange ich sie mir so vorstelle, wie sie wirklich sind, daß sie nämlich, wie schon gezeigt worden, etwas zweifelhaft, aber dessen ungeachtet sehr wahrscheinlich sind, und daß es der Vernunft weit angemessener ist, sie für wahr als für das Gegentheil zu halten. Ich werde daher nicht übel thun, wenn ich mit einem auf das Entgegengesetzte gerichteten Willen mich selbst täusche, indem ich sie eine Zeitlang für falsch und eingebildet halte, bis nach

gleich-

gleichgefundenem Gewicht der Vorurtheile auf beiden Seiten, keine üble Gewohnheit mehr mein Urtheil von der richtigen Vorstellung der Dinge ablenket. Es ist dabei keine Gefahr zu besorgen, und es kann kein Irrthum daraus entstehen, wenn ich diesem Mißtrauen nachhänge, da es jetzt nur die Speculation, nicht das Handeln gilt. Ich setze demnach voraus, daß nicht der gütige Gott, der Quell aller Wahrheit, sondern ein boshafter, dabei sehr mächtiger und verschlagener Geist alle seine Erfindungskunst darauf gewendet habe, mich zu betrügen; ich stelle mir vor, Himmel, Luft, Erde, Farben, Figuren, Töne, sind nichts anders als Täuschungen eines Traumes, wodurch er meiner Leichtgläubigkeit Fallstricke legte; ich stelle mir vor, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, keinen Sinn, sondern bildete mir nur fälschlich ein, alles dieses zu besitzen. Bey dieser Voraussetzung will ich hartnäckig verharren, so daß ich, wenn es auch nicht in meiner Gewalt stehet das Wahre zu erkennen, ich doch wenigstens, so viel an mir ist, dem Falschen nicht beistimmen und mich vor den Berückungen des listigen Geistes hüten will [27]).

Es gibt wohl kaum ein Raisonnement, welches so viele Sprünge und willkürliche Dichtungen sich erlaubte, als diese erste Betrachtung. Wenn man die Wahrheit der Erkenntniß so unbestimmt gelassen hat, und jeden Einfall, der sich nur denken läßt, als einen Gegengrund gegen die Wahrheit betrachtet, so kann man leicht alles zweifelhaft machen. Ein solcher Zweifel hat aber auch wenig zu bedeuten, und kann keinen Anspruch auf die Benennung eines philosophischen machen, der doch wenigstens vernünftig seyn muß. Descartes thut selbst das Ge-

27) *Cartesius Meditatio* I.

Geständniß, daß kein vernünftiger Mensch je daran im Ernste gezweifelt habe, ob er einen Körper habe und eine Außenwelt für ihn da sey [28]), und den Hauptzweifel, das Wachen und Träumen sey nicht von einander zu unterscheiden, das ganze menschliche Leben könne ein fortgesetzter Traum seyn, verwirft er weiter unten als übertrieben und lächerlich, und weiß gar wohl den wichtigen Unterschied zwischen dem Wachen und den Traumvorstellungen in das Licht zu setzen [29]). Gewiß, Cartesius hat hier nur eine philosophische Maschinerie gebraucht, um seiner Philosophie mehr Glanz und Schein zu geben. Mit Recht machte ihm Gassendi den Vorwurf, daß er nicht aufrichtig zu Werke gehe, und sich nur zum Schein als einen Zweifler stelle, der im Grunde seines Herzens ganz anders denke [30a]). Es ist wenigstens sonst auch gar nicht zu begreifen, wie er so schnell vom Skepticismus zum Dogmaticismus übergehen, und durch Gründe Gewißheit an die

28) *Cartesii Meditationes. Synopsis* p. 4. Esse aliquem mundum et homines habere corpora et similia, de quibus nemo unquam sanae mentis serio dubitavit.

29) *Cartesius Medit.* VI. p. 53. Nam sane cum sciam, omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quam falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam, et insuper memoria, quae praesentia cum praecedentibus connectit, et intellectu, qui iam omnes errandi causas perspexit, non amplius vereri debeo, ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes ut risu dignae sunt explodendae; praesertim summa illa de somno, quem a vigilia non distinguebam.

30a) *Quintae Obiectiones* p. 4. Non satis percipio, quamobrem satius non duxeris, simpliciter ac paucis verbis incerta habere, quae praenoveras, ut ea deinde seligeres, quae vera deprehenderentur, quam habendo omnia pro falsis, non tam vetus exuere, quam induere novum praeiudicium.

die Stelle des Zweifels gewinnen konnte, welche, wenn der letzte nicht aus der Luft gegriffen war, demselben Zweifel unterworfen waren. Denn wenn es kein Unterscheidungsmerkmal des Wachens von dem Träumen gibt, so ist und bleibt es also zweifelhaft, ob Gottes Daseyn und Wahrhaftigkeit, wovon zuletzt alle Wahrheit der Erfahrung abhängig gemacht wird, nicht ebenfalls erträumt, und so alles in einen Wahnglauben verschlungen sey. Nie hätte also Cartesius sich aus diesem Abgrunde des Zweifels retten können, wenn er nicht bei allem Schein des Zweifels etwas Wahres und ursprüngliche Gesetze desselben vorausgesetzt hätte [30b]). Dieses Wahre von dem Zweifelhaften abzusondern und hieraus ein System wahrer philosophischen Erkenntnisse aufzubauen, war der Zweck seines Philosophirens, wobei Originalität des Denkens, aber auch ein abspringendes, nicht in die Tiefe eingehendes, ergründendes Forschen unverkennbar ist. Er bemerkt zuerst, daß kein Zweifel ohne einen Zweifelnden, kein Denken ohne ein Denkendes seyn könne, das Selbstbewußtseyn also die erste gewisse Erkenntniß sey, springt aber von diesem Bewußtseyn bald ab auf die Erkenntniß der Gottheit als des vollkommensten Wesens und vollendet durch diese theologische Idee den Kreis der ersten Grundsätze der Wahrheit, durch welche er die Erkenntniß der geistigen Substanz und der Körperwelt begründet. Folgendes sind die Hauptsätze seiner Grundlegung.

P 2 1) Wenn

30b) Man sehe den 13. Satz des ersten Theiles seiner Principiorum. Unter den Gegnern des Cartesius hat Gassendi in seinen Einwürfen gegen die Meditationen auf diesen Mangel an Aufrichtigkeit aufmerksam gemacht. Cartesius wollte es aber so wenig eingestehen, daß er vielmehr in seiner Antwort auf Gassendis Einwürfe behauptete, seine ganze Philosophie könne ohne den Satz, alle Zeugnisse der Sinne sind ungewiß, gar nicht verstanden werden (p. 69).

1) Wenn wir auch alles, was zweifelhaft ist, als falsch verwerfen, und, dem zu Folge voraussetzen, es gebe keinen Gott, keinen Himmel, keine Erde, keinen Körper, wir haben weder Hände, noch Füße, noch einen Körper; so **können wir doch nicht denken, daß wir, die so denken, nichts seyen.** Es ist ein Widerspruch zu denken: **das, was denket, existirt zu der Zeit, da es denket, nicht.** Daher ist die Erkenntniß: **ich denke, folglich bin ich,** die allererste und gewisseste, welche einem methodisch philosophirenden sich darstellt [312]). Der Satz ist unstreitig wahr und unbezweifelt, er ist nichts weiter als das zur Deutlichkeit erhobene Selbstbewußtseyn. Man kann ihn als ein unmittelbares Factum, oder auch als einen Schluß betrachten. Cartesius erklärt sich nicht bestimmt darüber, in welcher Eigenschaft er diesen Satz als den ersten Grundsatz der gewissen Erkenntniß annehme. Aber in der Folge erklärt er sich darüber näher, und sagt, daß es ein Schluß sey, der mehrere andere einfache Vorstellungen und Sätze voraussetze, welche aber so einleuchtend seyen, daß sie durch eine Erklärung wohl dunkler,

312) *Cartesius Principia philos.* P. I. §. VII — X. *Meditat.* II. p. 10. Sed mihi persuasi, nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronuntiatum, ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.

dunkler, aber nicht klärer werden könnten [31b]). Dann gibt es aber nach seinem eignen Geständniß noch gewisse ursprüngliche Erkenntnißprincipien, die er nur voraussetzt, von denen er aber hätte ausgehen müssen. Nicht die Conclusion, sondern die Prämissen mußten das Erste seyn, oder vielmehr er mußte sich einzig und allein an das Selbstbewußtseyn halten, als ein ursprüngliches Faktum. Der Gedanke ist wahr, aber er kann nicht so, wie er da steht, das ganze philosophische Gebäude tragen. Gassendi machte dagegen die Einwendung, daß Cartesius diesen Schluß in dem Zustande des Zweifelns, da er noch von keiner Sache gewiß war, gemacht habe, und folglich der Schluß also eigentlich so lauten müsse: Ich werde getäuscht; also existire ich. Allein auch dann würde der Gedanke wahr seyn. Es ist eine Grundbedingung alles klaren und deutlichen Vorstellens, Anschauens, Denkens, Erkennens, daß mit dem Selbstbewußtseyn ein Denken des eignen Seyns verbunden ist. Daß ich bin, das finde ich durch jede selbstthätige oder leidende innere Veränderung. Und wenn gleich das Seyn des Vorstellenden als ein Faktum in dem unentwickelten Bewußtseyn lieget, so kann es doch nicht anders deutlich als in der Form des Denkens durch einen Schluß ausge-

31b) *Cartesius Princ.* I. X. Atque ubi dixi, hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas. Vergl. Objectiones et responsiones ad meditationes p. 168. Einige Cartesianer wollten den Satz als unmittelbare Anschauung angesehen wissen; aber Huet censura philos. Cart. p. 28. 29. hat sie gut abgefertiget.

ausgedrückt werden. Diese Bemerkung ist übrigens nicht neu, sie kommt schon bei Plato, Aristoteles, Augustinus vor; aber neu ist der Gedanke, das Selbstbewußtseyn zum ersten Principe der Philosophie zu machen. Das Denken nimmt übrigens Cartesius in einem sehr weiten Sinne, und verstehet darunter alle Veränderungen unserer Selbst, die mit Bewußtseyn vor sich gehen, also nicht blos das Denken im strengen Sinne, sondern auch das Wollen, das Einbilden, das Empfinden und Anschauen, also mit einem Worte alles Vorstellen [32]). Noch erinnert er, daß es einfache Begriffe gebe, die eben deswegen nicht erklärt werden können, als Denken, Existenz, Gewißheit, desgleichen auch gewisse Sätze, als, es ist unmöglich, daß das Denkende nicht existire, welche bei jenem Grundsatze vorausgesetzt werden müssen. Weil diese jedoch keine Kenntniß von einem wirklichen Dinge geben, so wollte er sie nicht mit in Rechnung bringen.

2) Jener Grundsatz führet uns auch zur Erkenntniß der Natur der Seele. Denn wenn wir fragen, was sind wir, so können wir weder Ausdehnung noch Figur, noch örtliche Bewegung, noch sonst etwas, was vom Körper ausgesagt wird, zu unserem Wesen rechnen, sondern nur allein das Denken, welches folglich früher und gewisser als irgend etwas Körperliches erkannt wird. Denn das Denken ist erkannt worden, alles Uebrige aber ist noch zweifelhaft. Daß wir von der Seele als denkendem Wesen eine frühere und gewissere Erkenntniß als von dem Körper haben, dieses erhellet auch daraus. Das Nichts

32) *Cartesius Principia philos.* I. 9. Cogitationis nomine intelligo, ista omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare.

Nichts hat keine Eigenschaften. Wo wir daher einige Eigenschaften wahrnehmen, da muß auch eine Sache oder Substanz gefunden werden, welcher jene zugehören. Je mehr wir Eigenschaften an einer Sache finden, desto klärer wird sie von uns erkannt. Nun finden wir in unserer Vorstellkraft weit mehr Eigenschaften, als an jeder andern Sache, weil wir nichts erkennen können, ohne zugleich etwas von der Seele zu erkennen, denn wenn wir urtheilen, die Erde sey wirklich, weil wir sie berühren oder sehen, so werden wir uns der Wirklichkeit der Denkkraft noch weit mehr bewußt, da wir ja urtheilen könnten, wir berührten die Erde, ohne daß sie vorhanden ist, wir aber nicht urtheilen können, wenn die Denkkraft, welche urtheilet, Nichts ist. Folglich erkennen wir die Seele als das Denkende früher und gewisser als Jedes Andere.

3) Indem wir uns weiter umsehen, um unsere Erkenntniß zu erweitern, wir aber noch nichts Gewisses weiter gefunden haben, als uns selbst; so finden wir zuerst Ideen von vielen Dingen. So lange wir diese betrachten, ohne die Existenz eines ihnen entsprechenden Dinges zu behaupten oder zu verneinen, so können wir nicht irren. Auch finden wir einige allgemeine Begriffe, aus welchen Demonstrationen zusammengesetzt werden, und wir haben die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit so lange als sie Gegenstand unserer Aufmerksamkeit sind. So hat z. B. der Verstand die Ideen von Zahlen und Figuren, und die Gemeinbegriffe, daß, wenn man Gleiches zu Gleichem hinzusetze, ein Gleiches daraus entsteht, woraus der Satz von der Gleichheit der drei Winkel eines Dreiecks mit zwei rechten demonstrirt werden kann. Die Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Sätze dauert so lange, als man auf die Prämissen, woraus sie folgen, aufmerksam ist. Allein die

die Aufmerksamkeit darauf zu erhalten, ist nicht möglich, und wenn man sich dann erinnert, man wisse noch nicht, ob eine solche Creatur erschaffen sey oder nicht, und daß man sich auch in dem geirrt habe, was am einleuchtendsten schien, so siehet man ein, daß man hier noch zweifeln müsse, und nicht eher eine gewisse Erkenntniß erwerben könne, bis man den Urheber seines Daseyns erkannt hat [23]).

4) Der Verstand findet unter seinen Ideen eine von einem höchst weisen, mächtigen und vollkommnen Wesen, welche Idee der Existenz nicht eine mögliche und zufällige, sondern eine nothwendige und ewige Existenz in sich schließt, und er erkennet daraus mit Nothwendigkeit, daß das höchst vollkommne Wesen existirt. Da dieses die einzige Idee der Art ist, so verstärkt sich die Ueberzeugung, daß es keine chimärische, sondern eine wahre Idee ist. Wenn jedoch noch einige Vorurtheile fortdauern, und wir bedenken, daß wir bei allen übrigen Dingen die Existenz und das Wesen trennen,

23) *Cartesius Principia* I, 3. Inuenit etiam communes quasdam notiones, et ex his varias demonstrationes componit, ad quas, quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic ex. c. numerorum et figurarum ideas in se habet habetque etiam inter communes notiones, quodsi aequalibus aequalia addas, quae inde exsurgent, erunt aequalia, et similes; ex quibus facile demonstratur, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, et proinde haec et talia sibi persuadet vera esse quamdiu ad praemissas, ex quibus ea deducit, attendit. Sed quia non potest semper ad illas attendere, quum postea recordatur, se nondum scire, an forte talis natura creata sit, ut fallatur etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent, videt, se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit.

trennen, und uns auch Ideen bilden, welche nie gewesen sind, noch seyn werden, so entstehen wieder Zweifel, ob die Idee des absolut vollkommnen Wesens nicht auch eine von den willkürlich erdichteten oder denjenigen Ideen sey, zu deren Wesen die Existenz nicht gehört. Allein folgende Gründe heben den Zweifel. Erstlich, je mehr eine Idee objective Vollkommenheit in sich enthält, desto vollkommner muß die Ursache derselben seyn, da nun die Idee der Gottheit Unermeßlichkeit und Unendlichkeit von Realitäten enthält, so kann sie dem menschlichen Geiste nur allein von dem Objecte derselben, d. i. von demjenigen Wesen, welches die Fülle alles Seyns ist, oder von Gott eingepflanzt worden seyn. Denn durch das Licht der Vernunft ist es ein bekannter Grundsatz, daß aus Nichts Nichts entsteht; daß das Vollkommnere nicht von dem Unvollkommnern als vollständiger Ursache hervorgebracht werden kann, daß in uns keine Idee oder Bild einer Sache seyn kann, wovon nicht das Urbild, welches alle Vollkommenheiten derselben in sich begreift, irgendwo entweder in oder außer uns wirklich vorhanden sey. Da wir nun die höchsten Vollkommenheiten, von denen wir eine Idee haben, auf keine Weise in uns finden, so schließen wir, daß sie in einem von uns verschiedenen Dinge, nämlich in Gott vorhanden sind [34]). — Wie können wir

34) *Cartesius Princ.* I. 18. Sic quia Dei sive entis summi ideam habemus, in nobis iure possumus examinare, a quanam causa illam habeamus; tantamque in ea immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente. Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri, nec id quod est perfectius, ab eo, quod est minus perfectum, uti causa efficiente et totali produci; sed neque etiam in nobis ideam sive imaginem ullius rei esse posse, cuius non ali-

wir aber die Vollkommenheiten Gottes des Unendlichen, da unser Verstand endlich ist, begreifen. Können wir auch das nicht, so haben wir doch von den Vollkommenheiten selbst klärere und deutlichere Ideen, als von einem körperlichen Dinge, weil sie unsere Denkkraft mehr erfüllen, einfacher sind, und durch keine Einschränkungen verdunkelt werden [35]).

5) Die Idee Gottes kann also von keinem andern entsprungen seyn, als von Gott selbst. Man erinnert sich jedoch nicht immer des göttlichen Ursprungs dieser Idee, weil wir sie immer in uns finden. Um diese Ueberzeugung zu befestigen, müssen wir uns die Frage vorlegen: woher ist der Mensch selbst, der eine Idee von den absoluten Vollkommenheiten Gottes hat. Nach einem Grundsatz der Vernunft ist dasjenige Wesen, welches etwas Vollkommneres über sich erkennet, nicht von sich selbst; denn sonst hätte es sich selbst alle die Vollkommenheiten gegeben, von welchen es eine Idee hat; es kann folglich sein Daseyn nur von demjenigen Wesen haben, welchem keine Vollkommenheit fehlet, das ist von Gott. Diese Demonstration erhält noch mehr Gewicht durch die Betrachtung der Zeit, oder der Dauer eines Wesens. Die Theile der Zeit hängen nicht gegenseitig von einander ab, auch existiren sie nicht zugleich. Daraus daß wir jetzt sind,

folget

alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos archetypus aliquis, omnes eius perfectiones re ipsa continens, existat. Et quia summas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus, eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo esse, vel certe aliquando fuisse, ex quo evidentissime sequitur, ipsas adhuc esse.

35) *Cartesius Princ.* I. 19.

folget also auf keine Weise, daß wir auch in der unmittelbar folgenden Zeit existiren werden, wenn nicht dieselbe Ursache, die uns ursprünglich hervorgebracht hat, uns unaufhörlich von neuem hervorbringt, das ist erhält. Denn wir haben keine Kraft uns selbst zu erhalten; dasjenige Wesen aber, welches so viel Kraft besitzt, von ihm verschiedene Wesen zu erhalten, muß sich nothwendig auch selbst erhalten, oder bedarf vielmehr keiner Erhaltung, d. i. es ist Gott [36a]).

6) Diese Demonstration der Existenz Gottes aus seiner Idee hat zugleich den großen Vorzug, daß wir durch die Reflexion auf diese angeborne Idee zu gleicher Zeit nach dem Maße unserer Schwachheit erkennen, was Gott ist, daß er nehmlich ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle aller Güte und Wahrheit, der Schöpfer aller Dinge ist und alles in sich vereiniget, was wir als reine Vollkommenheit, ohne Beschränkung durch eine Unvollkommenheit uns denken können, daß wir ihm folglich die körperliche Natur, weil sie mit der Ausdehnung Theilbarkeit in sich schließt, die Empfindung, die zwar in Beziehung auf uns eine Vollkommenheit, aber, als ein Leiden und Abhängigkeit, für Gott eine Unvollkommenheit wäre, absprechen, dagegen das Denken und Wollen beilegen, doch nicht wie bei uns durch getrennte Thätigkeiten, sondern so, daß er durch einen einzigen einfachen immer identischen Act alles zugleich erkennet, will und wirket [36b]).

7) Da Gott die einzige Ursache von allem, was ist und seyn kann, ist, so ist diejenige Philosophie die

36a) *Cartesius Princip.* I. 20. 21.

36b) *Cartesius Princip.* I. 22. 23.

die beste, welche aus der Erkenntniß Gottes die Erklärung der von ihm erschaffenen Dinge abzuleiten und die vollkommenste Wissenschaft, d. i. die Erkenntniß der Wirkungen durch ihre Ursachen, zu erwerben sucht. Wir dürfen dabey, um sicher zu gehen, nie vergessen, daß Gott unendlich, der Mensch aber endlich ist. Wenn uns daher Gott von sich selbst, oder von andern Dingen etwas offenbaret, was unsere natürlichen Erkenntnißkräfte übersteigt, z. B. das Geheimniß der Menschwerdung und Trinität, so dürfen wir demselben den Glauben nicht versagen, wenn es gleich nicht klar eingesehen wird, und uns nicht verwundern, daß Vieles in Gottes unermeßlichem Wesen und in seinen Geschöpfen über unsern Erkenntnißkreis lieget. 2) Daher werden wir uns aller Forschungen über das Unendliche entschlagen. Denn da wir endlich sind, so wäre es thöricht, über dasselbe etwas entscheiden zu wollen, wodurch es bestimmt, begriffen und endlich würde. Wir beziehen aber die Unendlichkeit allein auf Gott und verstehen darunter nicht nur, daß keine Grenze erkannt werde, sondern auch, daß positive keine Grenze vorhanden sey. Negativ unendlich (indefinitum) ist dasjenige, an welchem wir nach einer gewissen Betrachtungsweise keine Grenze finden können, z. B. Ausdehnung, Theilbarkeit der Körper, Zahl der Sterne. 3) Wir werden bei den natürlichen Dingen keine Gründe von dem Zweck hernehmen, welchen sich Gott bei Erschaffung derselben vorgesetzt hat, denn es wäre vermessen, seiner Rathschläge kundig seyn zu wollen. Da aber Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, so werden wir sehen, was wir aus seinen Eigenschaften, von denen er einige Kenntniß uns erlaubt hat, in Ansehung derjenigen Wirkungen, die in die Sinne fallen, nach dem natürlichen Lichte erschließen können, ohne jedoch dabey zu vergessen, daß man dem natürlichen Lichte nur so

lange

lange glauben darf, als nicht Gott Etwas demselben entgegengesetztes offenbaret [37]).

8) Die erste Eigenschaft Gottes, welche hier in Betrachtung kommt, ist: daß Gott der höchst Wahrhafte und der Geber alles Lichtes ist. Es ist also widersprechend zu denken, daß Gott uns betrüge, oder die eigentliche und positive Ursache unserer Irrthümer sey. Denn wenn auch zuweilen unter den Menschen das Betrügen ein Beweis eines nicht gemeinen Verstandes zu seyn scheinet, so kann doch der Wille zu betrügen, da er immer, entweder aus Bosheit, oder aus Furcht, oder aus Schwäche entspringt, nie bei Gott Statt finden [38]). Hieraus folgt, daß das Licht der Natur

37) *Cartesius Princip.* I. 24. Jam vero, quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. §. 26. Nam sane, cum simus finiti, absurdum esset, nos aliquid de ipso determinare, atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. §. 28. Ita denique nullas unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus, quia non tantum nobis debemus arrogare, ut eius consiliorum participes esse putemus. Sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes, videbimus, quidnam ex iis eius attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos eius effectus, qui sensibus nobis apparent, lumen naturale, quod nobis indidit, concludendum esse ostendat; memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur.

38) *Cartesius Principia.* I. 29.

tur, oder das Erkenntnißvermögen, das uns Gott gegeben hat, nie einen Gegenstand ergreifen kann, der nicht wahr ist, in sofern er wirklich ergriffen, d. i. klar und deutlich vorgestellt wird. Hätte uns Gott ein Erkenntnißvermögen gegeben, welches verkehrt wäre und das Falsche für das Wahre ergriffe, so müßte er mit Recht ein Betrüger genannt werden. Da das nicht der Fall ist, so verschwindet jener Zweifel, welcher daraus entstand, daß wir nicht wußten, ob unsere Natur nicht von der Art sey, daß wir auch in dem Evidentesten betrogen würden. Durch dieses Princip werden überhaupt alle vorigen Gründe zu zweifeln aufgehoben. Die mathematischen Wahrheiten können uns nicht länger verdächtig seyn, weil sie die deutlichsten sind. Wenn wir auf das, was in den sinnlichen Wahrnehmungen, in dem Wachen und in dem Schlafe klar und deutlich ist, achten und es von dem Dunklen und Verwirrten unterscheiden, so werden wir leicht erkennen, was in jeder Sache für wahr zu halten ist [39])

9) Ob

39) *Cartesius Princip.* I. 30. Atque hinc sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam obiectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur. Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dedisset. Ita tollitur summa illa dubitatio, quae ex eo petebatur, quod nesciremus, an forte talis essemus naturae, ut falleremur etiam in iis, quae nobis evidentissima esse videntur. Quin et aliae omnes dubitandi causae prius recensitae facile ex hoc principio tollentur. Non enim amplius mathematicae veritates nobis suspectae esse debent, quia sunt maxime perspicuae. Atque si advertamus, quid in sensibus, quid in vigilia, quidve in somno clarum sit, ac distinctum, illudque ab eo, quod confusum est et obscurum, distinguamus, facile quid in qualibet re pro vero habendum sit agnoscemus.

9) Ob uns gleich Gott nicht betrügt, so haben wir doch mannigfaltige Irrthümer, welche aber nicht sowohl von dem Verstande, als von dem Willen abhängen. Alle unsere Denkacte können auf zwei allgemeine Classen zurückgeführt werden, nehmlich das Vorstellen (perceptio), die Operation des Verstandes, und das Wollen, die Operation des Willens. Anschauen, Einbilden, Denken sind verschiedene Arten des Vorstellens. Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln, sind verschiedene Arten des Wollens. Wenn wir blos etwas vorstellen, ohne zu bejahen oder zu verneinen, so irren wir eben so wenig, als wenn wir dasjenige bejahen und verneinen, was nach klaren Vorstellungen bejahet oder verneinet werden muß. Wir irren nur dann, wenn wir über etwas urtheilen, ehe es richtig vorgestellt worden. Zum Urtheilen gehört Verstand, weil wir von einer Sache, welche wir uns nicht vorgestellt haben, nicht urtheilen können, aber auch Wille, um einer vorgestellten Sache Beifall zu geben. Eine durchaus vollständige Vorstellung ist nicht erfoderlich, um irgend ein Urtheil zu fällen; man kann auch demjenigen, was dunkel und verwirrt vorgestellt worden, Beifall geben.

Der Verstand erstreckt sich nicht weiter als auf das Wenige, was sich ihm darbietet, und ist immer sehr beschränkt. Den Willen kann man gewissermaßen unendlich nennen, weil er alles, was nur Gegenstand eines Willens, selbst sogar des unendlichen gewesen ist, umfaßt. Leicht wird er daher über dasjenige, was man sich blos vorgestellt hat, ausgedehnt, woraus denn nothwendig Irrthum entspringen muß. Es gehört zum Wesen eines erschaffenen Verstandes, daß er endlich, und zur Natur eines endlichen Verstandes, daß er seine Grenzen hat. Die unendliche Ausdehnung des Willens gehört aber

aber zum Wesen desselben, und es ist eine Vollkommenheit des Menschen, daß er durch seinen Willen, d. i. mit Freiheit wirken kann, auf eine eigenthümliche Weise Urheber seiner Handlungen ist, und deshalb Lob verdienet. Wenn wir die Wahrheit erfassen, weil es von unserer freien Selbstbestimmung abhängt, so ist das mehr unsere eigenthümliche Handlung und lobenswürdig, als wenn wir sie ergreifen müßten. Daß wir aber in Irrthümer gerathen, ist zwar ein Mangel in unserer Handlung oder in dem Gebrauche unserer Freiheit, aber nicht in unserer Natur; denn diese bleibt dieselbe, wir mögen richtig oder unrichtig urtheilen [40]). ... Gott hätte uns zwar einen solchen durchdringenden Verstand geben können, daß wir keiner Täuschung unterworfen gewesen wären; allein wir haben nicht das geringste Recht dieses von ihm zu verlangen. Wir sind ihm für das Gute, das er uns nach seiner absoluten und freien Gewalt gegeben hat, den größten Dank schuldig; können uns aber nicht beschweren, daß er uns nicht alles geschenkt hat, was er uns nach unserer Vorstellung hätte schenken können.

Daß wir einen freien Willen haben, und mit Willkür Vielem beistimmen oder nicht beistimmen können, ist so evident, daß wir es unter die ersten angebornen Grundsätze zählen müssen. Dieses machte sich kurz vorher einleuchtend, da wir in dem Streben alles zu bezweifeln so weit gingen, daß wir uns einbildeten, ein

40) *Cartesius Principia.* I. 37. 38. Eademque ratione magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti. Quod autem in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in usu libertatis, sed non in nostra natura, utpote quae eadem est, cum non recte, quam cum recte iudicamus.

ein allmächtiger Urheber unseres Ursprungs suche uns auf alle mögliche Weise zu betrügen, und wir gleichwohl die Freiheit in uns wahrnahmen, unsern Beifall allem demjenigen zu versagen, was nicht durchaus gewiß und ausgemacht war [41]).

Da wir Gottes unendliche Macht erkennen und es für einen Frevel halten, zu glauben, daß von uns etwas geschehen könne, was nicht von Gott vorher bestimmt worden; so können wir uns in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir diese Vorherbestimmung Gottes mit der Freiheit unserer Willkür vereinigen wollen. Nur allein die Erkenntniß, daß unser Verstand endlich, Gottes Macht aber, durch welche er alles, was ist und seyn kann, nicht nur von Ewigkeit vorher gewußt, sondern auch gewollt und vorher bestimmt hat, unendlich ist, kann uns von derselben befreien. Denn dadurch sehen wir ein, daß wir zwar die unendliche Macht als in Gott vorhanden klar und deutlich uns vorstellen, aber nicht begreifen, um einzusehen, wie sie die freien Handlungen der Menschen unbestimmt lasse. Unsere Freiheit und Indifferenz ist aber so evident, daß es unvernünftig wäre,

41) *Cartesius Principia.* I. 39. Quod autem sit in nostra voluntate libertas, et multis ad arbitrium assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum. Patuitque hoc maxime paulo ante, cum de omnibus dubitare studentes, eo usque sumus progressi, ut fingeremus, aliquem potentissimum nostrae originis autorem modis omnibus nos fallere conari; nihilominus enim hanc in nobis libertatem esse experiebamur, ut possemus ab iis credendis abstinere, quae non plane certa erant et explorata: nec ulla magis per se nota et perspecta esse possunt, quam quae tunc temporis non dubia videbantur.

wäre, sie wegen jener einzigen Schwierigkeit in Zweifel ziehen zu wollen.

Da unsere Irrthümer von unserm Willen abhängen, so scheint es wunderbar, daß wir je einen Irrthum haben, da Niemand den Willen hat, sich zu täuschen. Allein es ist zweierlei, getäuscht werden wollen und demjenigen beistimmen wollen, worin sich zufällig ein Irrthum findet. Ja selbst das Verlangen, die Wahrheit zu erkennen, macht oft, daß diejenigen, welche nicht wissen, auf welche Weise sie zu finden ist, über dasjenige, was sie nicht deutlich vorstellen, urtheilen und dadurch irren.

So viel ist aber gewiß, daß wir nie Falsches für Wahres annehmen werden, wenn wir nur demjenigen beistimmen, was wir klar und deutlich vorgestellt haben. Es ist gewiß, weil Gott nicht betrüglich ist, und daher das Vorstellungsvermögen, das er uns gegeben hat, so wenig als das Vermögen des Fürwahrhaltens, welches sich nur über das, was wir uns klar vorstellen, erstreckt, auf das Falsche gerichtet ist. Und wenn auch dieses nicht durch Gründe bewiesen wäre, so ist es doch allen Gemüthern von Natur so sehr eingeprägt, daß wir jederzeit, wenn wir uns etwas klar vorstellen, demselben Beifall geben werden und nie an der Wahrheit desselben zweifeln können [42]).

10) Cartesius beschließt diese Betrachtung über das Wahre mit einer Aufzählung der einfachen Begriffe, woraus alles unser Denken besteht, und der Bestimmung dessen, was in jedem klar und dunkel sey, weil zur Befreiung von den Vorurtheilen der Kindheit nichts wirksamer sey, als dieses. Alles was unser Bewußtseyn begreift, das stellen wir uns entweder als Din-

42) *Cartesius Principia.* I. 31—43.

Dinge, oder als ihre Bestimmungen, oder als ewige Wahrheiten vor, welche keine Existenz außer dem Gedanken einschließen. Die allgemeinsten Begriffe der Dinge sind Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl und einige andere von solchem allgemeinen Umfange. Es gibt nur zwei höchste Geschlechter der Dinge, nehmlich geistige oder denkende und materielle, oder solche Dinge, welche zu der denkenden, wie das Denken, Wollen, oder der ausgedehnten Substanz, wie die Ausdehnung, Breite, Dicke, Gestalt, Lage, Bewegung gehören. Doch erfahren wir in uns manches, was sich weder auf den Körper, noch die denkende Substanz allein beziehet und aus der innigen Vereinigung von beiden entspringt, als Appetit, Hunger, Durst, Gemüthsbewegungen, die nicht blos im Denken bestehen, als die Bewegung zur Freude, Traurigkeit, Liebe, endlich alle Empfindungen, als des Schmerzes, Kitzels, des Lichts, der Farben u. s. w. [43]).

11) Wenn wir erkennen, es sey unmöglich, daß etwas aus Nichts werde, so wird das Urtheil aus Nichts wird Nichts, nicht als eine existirende Sache oder als eine Bestimmung derselben, sondern als eine ewige Wahrheit vorgestellt, welche ihren Sitz in dem Verstande hat, und ein Gemeinbegriff, oder ein Grundsatz (communis notio sive axioma) genannt. Hieher gehöret der Grundsatz: Es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich sey und nicht sey; was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden; wer denkt, existirt nothwendig indem er denkt und unzählige andere, welche nicht leicht aufgezählt, aber auch nicht unbekannt

 blei-

43) *Cartesius Princip.* I. 48.

bleiben können, wenn sich eine Gelegenheit findet an sie zu denken, es müßte denn ein Vorurtheil blenden. Alle Grundsätze können von allen und jeden, wenn sie nicht von Vorurtheilen eingenommen sind, klar und deutlich gedacht werden, sonst wären es keine allgemeinen Grundsätze [44]).

12) Unter Substanz können wir nichts anders denken als ein Ding, welches so existirt, daß es zu seiner Existenz keines andern Dinges bedarf. Es kann nur ein einziges Ding gedacht werden, welches durchaus keines Dinges bedarf; ein solches ist Gott. Wir erkennen, daß alle übrigen Dinge nur durch Hülfe der Mitwirkung Gottes existiren können [45]). Die körperliche und die denkende Substanz können beide unter dem gemeinschaftlichen Begriff gedacht werden, daß sie Dinge sind, welche nur allein Gottes Mitwirkung zu ihrem Daseyn voraussetzen. Die Substanz kann an sich als existirend nicht wahrgenommen werden, außer nur durch ihre Eigenschaften oder Accidenzen, weil ein Unding auch keine Prädicate hat. Aus jedem realen Prädicate wird daher die Substanz erkannt. Allein jede Substanz hat doch nur eine Eigenschaft, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht und auf welche sich alle übrige beziehen. So macht die Ausdehnung in die Länge, Breite, Dicke das Wesen des Körpers, das Denken das Wesen der denkenden Substanz aus. Alles übrige, was dem Körper zukommt, setzt die Ausdehnung voraus und

44) *Cartesius* ibid. 49. 50.

45) *Cartesius* ibid. 51. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.

und ist nur eine Bestimmung (modus) des ausgedehnten Dinges, so wie alles, was wir in der denkenden Seele finden, verschiedene Weisen des Denkens sind [46]).

13) Wir können von der erschaffenen denkenden und körperlichen Substanz deutliche Ideen haben, wenn wir alle Eigenschaften des Denkens von den Eigenschaften der Ausdehnung unterscheiden, so auch von der unerschaffenen und unabhängigen denkenden Substanz, oder von Gott, wenn wir nur nicht wähnen, alle Eigenschaften, die in Gott sind, vollständig darstellen zu können, oder Eigenschaften erdichten, sondern nur auf diejenigen achten, welche wahrhaft in dieser Substanz enthalten sind, und von welchen wir deutlich einsehen, daß sie zu dem Wesen des vollkommensten Wesens gehören. Dauer, Ordnung und Zahl werden deutlich gedacht, wenn wir ihnen keinen substanziellen Begriff andichten, sondern uns vorstellen, daß sie von den dauernden, geordneten und gezählten Dingen nicht verschieden und nur die Art und Weise sind, unter welcher wir sie uns vorstellen [47]).

14) Bestimmungen (modi), Eigenschaften (attributa), Qualitäten (qualitates) bezeichnen eine

46) *Cartesius* ibid. 52. 53. Nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi.

47) *Cartesius* ibid. §. 55. Duratio, ordo et numerus a nobis etiam distinctissime intelliguntur, si nullum iis substantiae conceptum affingamus, sed putemus, durationem rei cuiusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat; et similiter nec ordinem, nec numerum esse quicquam diversum a rebus ordinatis et numeratis, sed esse tantum modos, sub quibus illas consideramus.

eine und dieselbe Sache nur in verschiedener Beziehung. Bestimmungen oder Modificationen, insofern die Substanz von ihnen afficirt oder verändert, Qualität, insofern die Substanz nach dieser Veränderung so oder so benannt wird; Eigenschaften im Allgemeinen, insofern etwas in oder an einer Substanz ist. Daher legen wir Gott nur Attribute bey, weil bei ihm keine Veränderung denkbar ist. Auch bei den erschaffenen Dingen muss dasjenige, was nie auf eine verschiedene Weise bei ihnen vorkommt, wie Existenz und Dauer, an einer existirenden und dauernden Sache nicht Modification oder Qualität, sondern Eigenschaft genannt werden.

15) Eigenschaften und Bestimmungen sind theils in den Dingen, welchen sie beigelegt werden, selbst, oder nur in unserm Denken. So ist die Zeit, inwiefern sie von der Dauer im Allgemeinen unterschieden wird, und die Zahl der Bewegung nur eine Denkweise. Denn wir denken uns keine andere Dauer in der Bewegung, als in den nicht bewegten Dingen. Um aber die Dauer aller Dinge zu messen, vergleichen wir sie mit der Dauer der größten und gleichförmigsten Bewegungen, von welchen Jahre und Tage entspringen, und nennen diese Dauer die Zeit, welche folglich der Dauer überhaupt nichts hinzuthut, als unsere Denkweise [48]).

So

48) *Cartesius* ibid. §. 57. Ita cum tempus a duratione generaliter sumta distinguimus dicimusque esse numerum motus, est tantum modus cogitandi. Neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem, quam in rebus non motis: ut patet ex eo, quod si duo corpora, unum tarde, aliud celeriter, per horam moventur, non plus temporis in uno quam in alio numeremus, etsi multo plus sit motus. Sed ut rerum omnium durationem metiamur, comparamus illam cum duratione motuum illorum maximorum et maxime aequalium, a quibus

So ist es auch mit der Zahl in abstracto und allen Universalien. Denn die Universalien entstehen daher, daß man eine und dieselbe Idee gebraucht, um alle Individuen, welche unter einander ähnlich sind, zu denken, so wie auch das Wort, welches die Idee bezeichnet, dadurch allgemein wird, daß es allen durch die Idee vorgestellten Ideen beigelegt wird [49].

16) Es gibt eine dreifache Unterscheidung, eine reale, modale und rationale (distinctio realis, modalis, rationis). Die erste findet zwischen zweien und mehreren Substanzen Statt. Wir erkennen daraus, daß wir zwei Substanzen klar und deutlich denken können, daß sie auf reelle Weise verschieden sind. Denn indem wir Gott erkennen, wissen wir, daß Gott dasjenige bewirken kann, was wir deutlich denken. — Die modale Unterscheidung ist von doppelter Art, indem bald die Bestimmung von der Substanz, der sie angehört, bald zwei Bestimmungen einer und derselben Substanz unterschieden werden. Die erste wird daraus erkannt, daß die Substanz ohne Bestimmung, aber nicht die Bestimmung ohne Substanz deutlich gedacht; die zweite daraus, daß die eine Bestimmung ohne die andere, und diese ohne jene, aber beide nicht ohne die Substanz, der sie beide angehören, deutlich gedacht werden können. — Die rationale Unterscheidung beziehet sich auf ein Attribut, ohne welches die Substanz nicht gedacht werden kann, oder auf zwei solche Attribute, und wird daraus erkannt, daß eine deutliche Vorstellung der Substanz, wenn von ihr das Attribut ausgeschlossen wird, oder

bus fiunt anni et dies, hancque durationem tempus vocamus. Quod proinde nihil praeter modum cogitandi, durationi generaliter sumtae superaddit.

49) *Cartesius* ibid. §. 58. 59.

oder die Vorstellung des einen Attributs nicht möglich ist, wenn es von dem andern getrennt wird. So kann die Substanz und die Dauer nur auf eine rationale Weise unterschieden werden, denn wenn die Substanz aufhört fortzudauern, so hört sie auch auf zu seyn [50]).

17) Das Denken und die Ausdehnung können als das constitutive Wesen der denkenden und körperlichen Substanz betrachtet werden, und müssen dann als diese Substanzen selbst, oder als Geist und Körper betrachtet werden. Beide Begriffe sind deutlicher, als der Begriff der Substanz mit Abstraction des Denkens und der Ausdehnung. Das Denken und die Ausdehnung können aber auch als Bestimmungen der Substanz vorgestellt werden, insofern ein und derselbe Geist mehrere verschiedene Gedanken haben, ein und derselbe Körper ohne Veränderung der Quantität auf mannigfaltige Art ausgedehnt seyn kann. Dann werden sie durch die modale Unterscheidung von der Substanz unterschieden und dadurch nicht als Substanzen oder von andern getrennte Dinge, sondern nur als Bestimmungen der Substanzen deutlich gedacht. Wollte man sie ohne die Substanzen, denen sie angehören, betrachten, so würden sie als selbstständige Dinge vorgestellt, wodurch die Begriffe von Bestimmungen und Substanzen verwirrt werden müßten. Eben so können wir verschiedene Bestimmungen des Denkens, als das Begreifen, Einbilden, Erinnern, Wollen, und der Ausdehnung, als Figur, Lage, Bewegung, deutlich denken, wenn sie nur als Bestimmungen der Dinge, denen sie zukommen und was die Bewegung betrifft, nur die örtliche, ohne Erforschung der anregenden Kraft vorgestellt werden [51]). Eben so Empfindungen (sensus), Gefühle (affectus), Begehrungen (appetitus), wenn wir nur

50) *Cartesius* ibid. §. 60—62.

51) *Cartesius* ib. §. 63—65.

nur darauf achten, daß wir in unsern Urtheilen von denselben nicht mehr aussagen, als was unsere Wahrnehmung enthält und dessen wir uns bewußt sind. Dieses wird aber durch das von Jugend auf eingesogene Vorurtheil erschwert, daß wir uns vorstellen, alles was wir empfinden, z. B. Farbe, Schmerz, seyen Dinge, welche außer dem Geiste existiren, und unsfren Empfindungen vollkommen ähnlich. Man stellt sich nehmlich bei dem letzten vor, daß er nicht allein in dem vorstellenden Wesen, sondern auch zugleich in den Theilen des Körpers sey [52]). Daß dieses eine falsche Vorstellung ist, siehet man daraus, daß, wenn man sich selbst fragt, was das sey, was die Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, als in dem gefärbten Körper oder in dem leidenden Theile existirend, vorstellt, man seine Unwissenheit gestehen muß. Farbe, Schmerz und dergleichen können daher nur als Empfindungen und Gedanken deutlich vorgestellt werden, nicht aber als außer dem Geiste existirende Dinge; denn in dem letzten Falle weiß man nicht, was sie sind [53]). Ganz etwas anderes ist es mit der Erkenntniß

52) *Cartesius* ibid. §. 66. 67. Superfunt sensus, affectus et appetitus. Qui quidem etiam clare percipi possunt, si accurate caveamus, ne quid amplius de iis judicemus, quam id praecise, quod in perceptione nostra continetur et cujus praecise conscii sumus. Sed perdifficile est id observare, saltem circa sensus, quia nemo nostrum est, qui non ab ineunte aetate iudicarit, ea omnia, quae sentiebat, esse res quasdam extra mentem suam existentes et sensibus suis, hoc est, perceptionibus, quas de illis habebat, plane similes.

53) *Cartesius* ibid. §. 68. Nesi enim minus attendendo sibi facile persuadeat, se nonnullam eius habere notitiam ex eo, quod supponat, esse quid simile sensui illi coloris aut doloris, quem apud se experitur; si tamen examinet quidnam sit, quod iste sensus coloris aut doloris, tanquam in corpore colorato, vel in parte dolente existens repraesentet, omnino advertet se id ignorare.

niß dessen, was in einem gesehenen Körper die Größe, die Gestalt, die Bewegung (wenigstens die örtliche; denn die Philosophen haben sich durch die Erdichtung noch anderer Arten die Natur derselben weniger verständlich gemacht), die Lage, die Dauer, die Zahl u. dgl., was man sich an den Körpern deutlich vorstellet. Denn wenn wir auch gewiß sind, daß ein Körper so gut existirt, insofern er gefärbt, als insofern er gestaltet ist, so erkennen wir doch viel deutlicher das Gestaltetseyn, als das Gefärbtseyn [54]).

18) Grundregeln alles Philosophirens und der Erforschung der Wahrheit sind: 1) Ablegung aller Vorurtheile; 2) Ordentliche Aufmerksamkeit auf diejenigen Begriffe, welche wir selbst in uns haben. Nur diejenigen allein, welche wir durch die Reflexion klar und deutlich erkennen, sind für wahr zu halten. Auf diese Weise werden wir vornehmlich inne, daß wir existiren, insofern wir denken; daß Gott existirt, und wir von ihm abhängig sind; daß durch die Betrachtung seiner Eigenschaften die Wahrheit der übrigen Dinge erforscht werden kann, weil Gott derselben Urheber ist; daß außer dem Begriff Got-

54) *Cartesius* ibid. §. 69. Praesertim si consideret, se longe alio modo cognoscere, quidnam sit in viso corpore magnitudo, vel figura, vel motus (saltem localis; philosophi enim alios quosdam motus a locali diversos effingendo, naturam eius sibi minus intelligibilem reddiderunt) vel situs, vel duratio, vel numerus et similia, quae in corporibus clare percipi, iam dictum est, quam quid in eodem corpore sit color, vel dolor, vel odor, vel sapor, vel quid aliud ex iis, quae ad sensus dixi esse referenda. Quamvis enim videntes aliquod corpus non magis certi simus, illud existere quatenus apparet figuratum, quam quatenus apparet coloratum; longe tamen evidentius agnoscimus, quid sit in eo esse figuratum, quam quid sit esse coloratum.

Gottes und unseres Geistes wir noch die Kenntniß vieler Sätze von ewiger Wahrheit, (z. B. daß Nichts aus Nichts entsteht), auch die Vorstellung einer körperlichen oder ausgedehnten, theilbaren, beweglichen Natur, desgleichen von Empfindungen, die uns verändern, als des Schmerzes, der Farben, des Geschmacks haben, wenn wir gleich noch nicht die Ursache wissen, warum sie uns so afficiren. Durch die Vergleichung dieser Begriffe mit demjenigen, was wir vorher undeutlich dachten, werden wir die Fertigkeiten erwerben, von allen erkennbaren Dingen klare und deutliche Begriffe zu erlangen. In diesem Wenigen scheinen die vorzüglichen Principe der menschlichen Erkenntniß enthalten zu seyn [55]).

Nach diesen allgemeinen Principien entwickelt Cartesius das System der Physik, vorzüglich der Körperwelt. Die Naturlehre des Geistes interessirte ihn zwar ebenfalls, aber jene lag ihm doch mehr am Herzen. Wir werden die Hauptsätze von beiden darstellen.

19) Was die Körperwelt betrifft, so sucht er erst den Glauben an das Daseyn derselben durch philosophische Gründe zu befestigen, und das Vorurtheil zu einer philosophischen Erkenntniß zu erheben. Was wir empfinden, das komme unbezweifelt von einer Sache, die von unserem Geiste verschieden ist; denn es stehet nicht in unserer Macht was wir empfinden wollen. Dasjenige, was unsere Sinne afficirt, ist entweder Gott selbst, oder Etwas von Gott verschiedenes. Da wir durch den Sinn eine ausgedehnte Materie, deren Theile verschiedene Gestalten haben und verschiedentlich bewegt werden, deutlich wahrnehmen, so wäre Gott nothwendig ein Betrüger, wenn er die Idee einer ausgedehnten Materie, welche wir

55) *Cartesius* ibid. §. 75.

wir von Gott und unserm Ich deutlich unterscheiden, entweder unmittelbar unserm Geiste beibrächte, oder verursachte, daß sie von einem Dinge, in welchem weder Ausdehnung noch Gestalt, noch Bewegung ist, uns gegeben würde. Wir müssen also daraus schließen, daß eine ausgedehnte Substanz, welche wir Materie oder Körper nennen, wirklich existire, und daß ihr alle diejenigen Eigenschaften zukommen, welche wir in dem Begriffe eines ausgedehnten Dings deutlich denken [56].

20) Da wir wahrnehmen, daß in uns schmerzliche Gefühle und andere Empfindungen plötzlich entstehen, und die Seele sich bewußt ist, daß sie aus ihr allein nicht entstehen, noch ihr allein angehören können, da sie eine denkende Substanz ist, so folget daraus der Schluß, daß die Seele mit irgend einem Körper enger verbunden ist, als mit andern. Diese Empfindungen der Sinne beziehen sich nur allein auf die Verbindung der Seele mit dem Körper und stellen uns in der Regel nur die nützlichen und schädlichen Einwirkungen, welche die äußeren Körper auf diese Verbindung haben können, zuweilen und zufällig auch dasjenige dar, was diese Körper an sich sind [57].

21) Das Wesen der Körper besteht nicht darin, daß sie hart, schwer, gefärbt sind, oder auf andere Weise die Sinne afficiren, sondern nur darin, daß sie in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sind. Denn die Härte erfahren wir nur dadurch, daß die harten Körper der Bewegung unserer Hände gegen sie widerstehen. Wichen nun diese Körper

in

56) *Cartesius Principia* I. 11. §. 1.

57) *Cartesius* ibid. §. 2. 3.

in der Richtung, in welcher wir gegen sie die Hände bewegen, mit gleicher Geschwindigkeit immer zurück, so würden wir keine Härte empfinden, ohne daß sie darum die Natur eines Körpers, d. i. die Ausdehnung verlieren würden. Eben so kann gezeigt werden, daß die Schwere, die Farbe und alle sinnliche Eigenschaften in den Körpern aufhören können, ohne daß sie selbst aufhören zu seyn, woraus folget, daß sie nicht von ihrem Wesen abhängig sind. Dagegen gibt es nur zwei Einwürfe, welche aber leicht zu heben sind. Erstens, die meisten Körper können verdünnt und verdichtet werden, so daß jene mehr, diese weniger Ausdehnung haben; einige sind auch so fein, daß man die Substanz des Körpers von der Größe derselben, und diese von jener unterscheidet. Zweitens. Man pflegt nicht zu sagen, daß da ein Körper sey, wo man blos Ausdehnung wahrnimmt, sondern nur Raum, und zwar leerer, der ein reines Nichts ist [58]).

22). Was die Verdünnung und Verdichtung betrifft, so ist sie, wenn man nichts annimmt, als was man sich deutlich vorstellt, nichts anderes als eine Veränderung der Gestalt, so daß verdünnte Körper nichts anderes sind, als solche, zwischen deren Theilen viele mit andern Körpern angefüllte Zwischenräume sind, und dadurch verdichtet werden, daß jene Theile sich nähern und jene Zwischenräume vermindern oder ganz aufheben, welches dann der Zustand der absoluten Dichtheit seyn würde. Die Ausdehnung bleibt dieselbe, wie ein Schwamm nicht weniger Ausdehnung hat, wenn er zusammengedrückt, als wenn er vom Wasser auseinander getrieben ist. Die Quantität ist von der ausgedehnten Substanz nicht realiter, sondern nur dem Begriffe nach verschieden, wie die Zahl von den gezählten Dingen [59]).

23) Eben

58) *Cartesius* ibid. §. 4. 5.
59) *Cartesius* ibid. §. 6. seq.

23) Eben so ist der Raum oder der innere Ort nicht realiter von der körperlichen Substanz verschieden, sondern nur in unserer Vorstellungsweise. Denn die Ausdehnung in die Länge, Dicke und Breite, welche den Raum ausmacht, ist auch dieselbe, welche den Körper ausmacht. Nur der Unterschied findet Statt, daß wir die Ausdehnung an dem Körper als einzeln, in dem Raume als allgemein betrachten, und wir uns daher vorstellen, daß wenn der Körper verändert wird, auch seine Ausdehnung verändert werde, aber in dem Raume bei Veränderungen des Körpers unverändert bleibe, so lange sie dieselbe Größe, Gestalt und Lage zwischen den äußeren Körpern, welche den Raum bestimmen, behält. Wenn wir von dem Orte eines Körpers reden, so denken wir mehr an die Lage als an die Größe und Gestalt; bey dem Raume denken wir mehr an die Größe und Gestalt, als an die Lage desselben. Der innere Ort ist dasselbe, was der Raum ist. Der äußere Ort kann für die Oberfläche genommen werden, welche das in demselben enthaltene zunächst umgibt. Er ist nicht ein Theil des umgebenden Körpers, sondern die Grenze zwischen dem umgebenden und umgebenen Körper, und daher nur eine Bestimmung. Es gibt keinen leeren Raum; denn die Ausdehnung des Raumes oder des innern Ortes ist von der Ausdehnung des Körpers nicht verschieden. Wir schließen mit Recht daraus, daß der Körper in die Länge, Breite, Dicke ausgedehnt ist, daß er eine Substanz sey; weil es ein Widerspruch wäre, zu denken, eine Ausdehnung sey nichts. Eben das muß man auch von dem Raume, der als leer vorausgesetzt wird, schließen. Es ist in ihm Ausdehnung; folglich ist in ihm auch nothwendig Substanz [60]).

24) Die

60) *Cartesius* ibid. §. 10 seq. §. 16. Vacuum autem philosophico more sumtum, hoc est, in quo nulla plane sit

24) Die Einheit der körperlichen Substanz oder die Welt hat keine Grenzen der Ausdehnung. Es gibt nur eine und dieselbe Materie für Himmel und Erde, und kann nicht mehrere Welten als eine geben. Alle Eigenschaften der einen Materie kommen darauf zurück, daß sie theilbar und in Beziehung auf Theile beweglich ist. Bewegung (nämlich die örtliche; denn es gibt keine andere, und es darf keine andere vorausgesetzt werden) ist die Versetzung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe derjenigen Körper, die jene unmittelbar umgeben und als ruhend betrachtet werden, in die Nähe anderer. Da alle Oerter mit Körpern erfüllt sind, und immer dieselben Materientheile im Verhältniß der Gleichheit mit gleichen Oertern stehen, so kann kein Körper anders als im Kreise bewegt werden, so daß er einen andern Körper aus dem Orte treibt, in welchen er eindringt, dieser einen andern, bis auf den letzten, der in dem Augenblicke, da er aus seinem Orte getrieben worden, in die Stelle des ersten tritt [61]).

25) Die allgemeine Ursache der Bewegung ist Gott, der vom Anfang die Materie mit Bewegung und Ruhe erschaffen hat, und in der ganzen Materie dieselbe Quantität von Bewegung und

sit substantia, dari non posse, manifestum est ex eo, quod extensio spatii vel loci interni non differat ab extensione corporis. Nam cum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum, recte concludatur, illud esse substantiam; quia omnino repugnat, ut nihil sit aliqua extensio: idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum; quod nempe, cum in eo sit extensio, necessario etiam in ipso sit substantia.

61) *Cartesius* ibid. §. 17—31.

und Ruhe, als er damals setzte, erhält, wenn sich dieselben gleich in den einzelnen Theilen verändern. Denn es gehört zur Vollkommenheit Gottes, nicht allein in sich selbst unveränderlich zu seyn, sondern auf eine höchst einförmige und unveränderliche Weise zu wirken. Wir dürfen daher keine andern Veränderungen annehmen, als von welchen uns die augenscheinliche Erfahrung und die göttliche Offenbarung Gewißheit gibt, welche keine Veränderung in dem Schöpfer voraussetzen. Da nun Gott, als er die verschiedenen Theile der Materie erschuf, sie auf verschiedene Weise bewegte und die ganze Materie erhält, so ist die Ueberzeugung der Vernunft angemessen, daß Gott die Materie auf dieselbe Weise und in denselben Verhältnissen, wie er sie erschuf, und dieselbe Quantität der Bewegung in derselben erhalte [62]).

26) Aus dieser Unveränderlichkeit Gottes können die Gesetze der Natur erkannt werden, welche die abgeleiteten und besonderen Ursachen der Bewegungen sind, wie sie in den einzelnen Körpern wahrgenommen werden. Das erste Naturgesetz ist: jedes Ding, in so fern es einfach und ungetheilt ist, bleibt an sich allezeit in demselben Zustande, und wird darin nur durch äußere Ursachen geändert. Zweites Gesetz: Jeder Theil der Materie an sich betrachtet strebt sich nur in gerader Richtung zu bewegen, wenn nicht das Einwirken anderer ihn zum Abweichen zwingt. Der Grund davon ist ebenfalls das unveränderliche und einfache

62) *Cartesius* ibid. §. 36. Et generalem quod attinet causam motus, manifestum mihi videtur, illam non aliam esse quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, iamque per solum suum concursum ordinarium tantundem motus et quietis in ea tota, quantum tunc posuit, conservat.

einfache Wirken Gottes, wodurch er die Bewegung in der Materie erhält. Drittes Gesetz: Wenn ein Körper in Bewegung einem andern begegnet, und eine geringere Kraft hat zum Fortschreiten auf der rechten Linie als dieser, zum Widerstehen, so weicht er von der Richtung ab, und behält zwar die Bewegung, verliert aber eine Bestimmung der Bewegung; hat er aber eine grössere Kraft, so bewegt er den andern Körper mit sich, und verliert so viel von seiner Bewegung als er dem andern mittheilt [63].

Wir können hier dem Philosophen nicht weiter auf dem Gebiete der Physik folgen, noch sein System der Welt, welches auf der Annahme von drei verschiedenen Elementartheilen, feinen sehr beweglichen, woraus Sonnen und Fixsterne, runden, woraus der Himmel, und gröbern unbeweglichen, woraus Erde, Planeten und Cometen bestehen, und auf der Voraussetzung, daß alle diese Theile der Materie um gewisse Punkte in Wirbeln sich bewegen, beruhet, ausführlicher darstellen. Er hielt dieses System selbst nur für Hypothese, ja für eine falsche Voraussetzung, weil es der Vernunft und der christlichen Glaubenslehre angemessener sey, anzunehmen, daß Gott gleich anfangs alles vollkommen geschaffen habe, als daß es aus einem Chaos nach und nach entstanden seyn, jedoch könne durch diese Hypothese allein eine Erklärung aller Erscheinungen der Natur gefunden und das Wesen der Dinge besser eingesehen werden, wenn man sie aus hypothetisch angenommnen einfachen und leicht begreiflichen Principien, als ihren Uranfängen, hervorgehen lasse [64].

27) Das

63) *Cartesius* ib. §. 37 seq.

64) *Cartesius Princip.* P. III. §. 45 seq.

27) Das Wesen der Seele besteht in dem Denken. Da das Denken und die Ausdehnung nicht allein verschiedene, sondern auch entgegengesetzte Bestimmungen sind, da kein Denken ausgedehnt, keine Ausdehnung ein Gedanke ist, so sind auch die Substanzen, welchen diese Merkmale zukommen, Körper und Seele, einander entgegengesetzt. Die Seele ist also eine nicht ausgedehnte, d. i. geistige Substanz (substantia spiritualis), ohne alle Ausdehnung und Theile, und daher unzerstörbar, unsterblich [65]).

28) Die Thiere sind keine beseelten Wesen, sondern bloße lebende Maschinen. Die Veränderungen, aus welchen man auf eine Seele geschlossen hat, sind bloße mechanische Bewegungen, so wie in dem Menschen ebenfalls Veränderungen vorgehen, die ohne Wirkung der Seele erfolgen, z. B. die organischen und unwillkürlichen Bewegungen. Es läßt sich ein Automat denken, welches einem thierischen Körper ähnlich, blos allein nach mechanischen Gesetzen durch den Bau und die Verbindung der Muskeln und Nerven in Bewegung gesetzt wird, ohne daß zu allem diesem eine Seele als inneres Princip nothwendig ist. So bewegen sich noch die Köpfe der Geköpften und beißen die Erde, ob sie gleich nicht mehr beseelet sind. Der Hauptgrund, warum den Thieren die Seele abzusprechen ist, bestehet aber in dem Mangel der Sprache; die Thiere würden Zeichen für ihre Gedanken erfinden und sie verbinden, wenn sie eine denkende Seele hätten. Hieraus erhellet der große Unterschied der Menschen und der Thiere. Jene haben eine vernünftige Seele, welche unabhängig von aller Materie denken, und daher auch nach dem Tode fortdauern kann; diese haben keine Seele. Dieser Unterschied ist für die Moral wichtig. Denn

65) *Cartesius de Methodo* p. 47.

Denn Viele leben nur darum unmoralisch, weil sie glauben, es sey kein Unterschied zwischen der menschlichen und thierischen Seele und nach dem Tode alles aus [66]).

29) Die Seele ist als immateriell in keinem Raume, aber doch kann man die Zirbeldrüse insofern für den Sitz derselben halten, als sie in diesem Theile des Gehirns zunächst auf die Lebensgeister, und diese wieder auf die Seele wirken [67]). Ueber diesen Gegenstand der Specu-

R 2 lation

66) *Cartesius de Methodo* p. 36. 37. 43 — 47. *Clerselier* Praefatio tractatus Cartesii de homine. Man hat dem Cartesius Schuld gegeben, daß er diese Lehre schon bei den Alten, Cicero, Plutarchus, Porphyrius und Proklus, besonders aber bei dem Spanier Gomez Pereira gefunden und für die seinige ausgegeben habe. *Huetii* censura philosophiae Cartesianae c. VIII. p. 207. und *Ignace Pardon Pardies* discours de la connoissance des bêtes. — Allein Bayle hat im Dictionn. unter dem Artikel Pereira gründlich diese Meinung widerlegt, und gezeigt, daß die Alten nicht daran gedacht haben, die Thiere zu Maschinen zu machen. In der *Antoniana Margarita* des Pereira Medinae Campi 1554. Francof. 1610. fol. findet sie sich unstreitig; aber es ist unerweislich, daß Descartes sie aus diesem Werke, was sehr selten ist, aufgenommen habe, da er sehr frühzeitig auf dieses Paradoxon gekommen, und es auf den Spiritualismus seines Systems gegründet ist.

67) *Cartesius Princip.* IV. §. 189. de Passion. I. §. 30 — 32. *Dioptrice* c. IV. Tractatus de Homine. Diese Verbindung der Seele und des Körpers vermittelst der Zirbeldrüse hatte Cartesius jedoch nur flüchtig hingestellt. In einigen seiner Briefe, vorzüglich d. 29 u. 30. dieses Buches verbreitet er sich etwas ausführlicher darüber, jedoch auf eine Art, die uns die Verlegenheit dieses Denkers, die Verbindung eines einfachen Wesens mit einem Körper zu erklären, deutlich genug offenbaret. Der Begriff der Schwere, meint er, sey eigentlich der einfache Begriff, durch welchen die Seele ihre Vereinigung mit dem Körper denke, und mit Unrecht werde sie als eine Eigenschaft

der

lation hat Descartes nur gelegentlich in Schriften seine Gedanken geäußert, weil er seinen ganzen Plan in Ansehung der wissenschaftlichen Erkenntniß des Menschen nur theilweise und unvollständig ausführen konnte. Er wollte nämlich erst von dem Mechanismus des Körpers, dann von dem menschlichen Geiste und zuletzt von der Vereinigung des Leibes und der Seele handeln. Den ersten Gegenstand hat er in zwei nachgelassenen Schriften, de homine und de formatione foetus abgehandelt, aber nicht die zwei andern [68]), wiewohl er sich hier und da über dahin gehörige Gegenstände verbreitet.

30) Man kann der Seele nichts beilegen, als was wir in uns wahrnehmen, und wovon wir denken, daß es keinem Körper auf irgend eine Weise zukommen könne. Was wir dagegen in uns wahrnehmen, und wovon wir denken können, daß es auch in leblosen Körpern vorkommen könne, das muß dem Körper allein beigelegt werden. Gedanken sind das Einzige, was der Seele

der Körper betrachtet. Oder der Gedanke sey mit dem Körper vereiniget, wie die Schwere mit dem Körper. Man müsse der Seele allerdings, um sie mit dem Körper vereinigt zu denken, eine Materie und Ausdehnung beilegen, die sich aber dadurch von der körperlichen unterscheide, daß diese auf einen Ort eingeschränkt ist, und daher jede andere Ausdehnung eines Körpers ausschließt, jene aber nicht. (Ep. XXX. S. 63). Sed quoniam Celsitudo tua advertit, facilius esse materiam et extensionem animae tribuere, quam eiusmodi facultatem, qua ipsa moveat corpus, aut a corpore moveatur, et sit tamen expers materiae: quaeso ne dubites materiam hanc hancque extensionem animae tribuere, hoc enim aliud non est, quam illam corpori unitam concipere etc.

68) *Cartesius Princ.* P. IV. §. 188. *Tractatus de homine.* P. I. §. 1. Epistol. 29. P. 1.

Seele beigelegt werden kann [69]). Die **Gedanken**, welche Cartesius in einem sehr weiten Sinne nimmt und alles dasjenige darunter versteht, was wir als Zustand der Seele wahrnehmen, sind entweder **Thätigkeiten**, oder **leidende Bestimmungen** (passiones, affectus) der Seele. Zu den ersten gehören alle Willensacte, weil wir erfahren, daß sie geradezu von unserer Seele kommen und von ihr allein abzuhängen scheinen; zu den zweiten alle Vorstellungen (perceptiones) und Erkenntnisse (cognitiones), denn es trägt sich oft zu, daß die Seele dieselben nach ihren Beschaffenheiten nicht macht, sondern sie von den vorgestellten Gegenständen empfängt [70]).

31) Die **Willensthätigkeiten** sind von zweierlei Art. Einige sind Thätigkeiten der Seele, welche sich auf sie selbst beschränken, z. B. wir wollen Gott lieben, oder unser Denken auf ein nicht materiales Object anwenden. Andere Thätigkeiten der Art beziehen sich auf den Körper; wir wollen z. B. gehen, wodurch unsere Füße sich bewegen und fortschreiten. Auch die Vorstellungen sind von zweierlei Art, je nachdem die Seele oder der Körper die Ursache derselben ist. Jene sind die **Vorstellungen** unserer **Willensthätigkeiten** und aller **Bilder** (imaginationum) und **Gedanken**, welche

69) *Cartesius de passionib. anim.* P. I, §. 3.

70) *Cartesius* ibid. P. I, §. 17. Quaedam cogitationes sunt actiones animae, aliae eius passiones sive affectus. Quas eius actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra et videntur ab illa sola pendere. Sicut e contrario possunt in genere vocari eius passiones, omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur, quia saepe accidit, ut anima nostra eas tales non faciat, quales sunt, et semper *eas recipiat* ex rebus per illas repraesentatis.

welche von der Seele abhängen. Denn so wie wir etwas wollen, so müssen wir auch zugleich wahrnehmen, daß wir es wollen. Ist nun gleich das Wollen eine Thätigkeit der Seele, und die Vorstellung derselben ein Leiden (passio), so kann doch beides, da es mit einander vereiniget ist, nach dem edlern Bestandtheil eine Thätigkeit genannt werden. Gibt sich die Seele die Richtung, daß sie sich etwas vorstellt, was nicht ist, z. B. eine Kirche, oder sich etwas zu betrachten vornimmt, was nur denkbar, nicht anschaulich ist, z. B. ihre eigne Natur, so hängen die Vorstellungen dieser Dinge vorzüglich von dem Willen ab, welcher macht, daß die Seele sich dieselben vorstellt. Diese Vorstellungen pflegen daher eher als Thätigkeiten, denn als leidende Bestimmungen betrachtet zu werden [71].

32) Die Vorstellungen, welche vom Körper verursacht werden, zerfallen ebenfalls in zwei Classen, indem einige von den Nerven, andere von den Lebensgeistern abhängen. Diejenigen Vorstellungen, welche durch Hülfe der Nerven in die Seele kommen, werden theils auf die äußeren Objecte, welche unsere Sinne berühren, theils auf unseren Körper und seine Theile (Vorstellungen des Hungers, Durstes, und andrer natürlichen Begierden, der innern Wärme und Kälte) theils auf die Seele bezogen. Die letzten sind solche, deren Wirkungen gleichsam in der Seele selbst empfunden, und auf die Seele bezogen werden, weil keine andere nächste Ursache erkannt wird, als Freude, Zorn und ähnliche, welche zuweilen durch die Sinne berührende Objecte, zuweilen durch andere Ursachen erweckt werden. (Diese nennt Cartesius im eigentlichen Sinne passiones, affectus). — Die von den Lebensgeistern abhängenden Vorstellungen sind Bilder von

anderer

71) *Cartesius* ib. §. 18—20.

anderer Art, als die durch die Thätigkeit der Seele hervorgebrachten. Wenn die Lebensgeister auf verschiedene Art bewegt, die Spuren gewisser im Gehirn vorhergegangenen Eindrücke finden, so richten sie dahin zufällig durch gewisse Oeffnungen eher als durch andere ihren Lauf; und daher entstehen die Täuschungen der Träume und die Phantasien der Wachenden [72]).

Diese Hauptsätze aus allen Theilen der Philosophie können dazu dienen, die Ansicht des Cartesius von der Philosophie im Allgemeinen darzustellen. In das Einzelne durfte diese Darstellung nicht eingehen, weil sie sonst einen zu großen Raum erfordert hätte. Es ist in dem ganzen Systeme kein Theil so ausführlich behandelt worden, als die Physik. Die Ethik ist absichtlich von ihm übergangen worden, weil er befürchtete, er würde noch weit mehr Feinde, Gegner, Verleumder durch sie erhalten, als ihm schon seine theoretische Philosophie verursacht hatte [73]). Es war jedoch wohl auch noch eine andere Ursache, warum er, einige Briefe abgerechnet, worin er über einige ethische Gegenstände sich verbreitet, nur allein mit der theoretischen Philosophie sich befaßte.

Er

72) *Cartesius Pars.* P. I. §. 21—25. Inter perceptiones, quae corporis opera producuntur, maxima pars earum pendet a nervis; sed quaedam etiam sunt, quae ab illis non pendent, et quae nominantur *imaginationes*, ut illae, de quibus modo locutus sum; a quibus tamen differunt in eo, quod voluntas nostra in illis formandis non occupetur, unde non possunt reponi in numero actionum animae. Nec aliunde procedunt quam ex eo, quod spiritus diversimode agitati et reperientes vestigia diversarum impressionum, quae praecesserunt in cerebro, cursum eo dirigant fortuito per quosdam poros potius quam per alios.

73) *Cart. Epist.* [illegible]

Er konnte nämlich nicht einmal die Theile der theoretischen Philosophie, für welche er sich am meisten interessirte, vollenden, und daher um so weniger an die praktische denken, welche erst auf die Theorie, vorzüglich auf die Physik, nach seiner Ueberzeugung folgen kann [74]). Die Metaphysik hatte in seinen Augen ein großes Interesse, weil sie die Erkenntniß von Gott und der Seele enthält. Daher hielt er es für nothwendig, daß Jeder in seinem Leben einmal die Grundsätze derselben wohl durchdenke, aber für schädlich, öfters das Nachdenken darauf zu richten, weil dieses für die Verrichtungen der Einbildungskraft und der Sinne hinderlich sey; und es sey genug, wenn Jemand die aus den Grundsätzen abgeleiteten Folgesätze im Gedächtniß und im Glauben wohl verwahre [75]). In diesem Urtheile verräth sich aber Leichtsinn, oder Geringschätzung, oder eine Ahndung der Schwierigkeiten, oder vielmehr der Unerreichbarkeit der Metaphysik. Denn Cartesius handelte in dem dreißigsten Briefe von der Vereinigung der Seele und des Körpers, welche, so leicht er damit fertig zu werden scheint, doch unüberwindliche Schwierigkeiten für die Erklärung nach seinen Principien enthielt. Es ist merkwürdig, daß Cartesius, selbst nachdem seine Meditationes erschienen waren und nachdem er die gemachten Einwürfe widerlegt hatte,

74) *Cartes. Epist.* 38. P. 1. Physicae hae veritates fundamentum altissimae et perfectissimae Ethicae.

75) *Cartesius Ep.* 30. P. 1. Denique, quemadmodum credo perquam necessarium esse, ut quilibet semel in vita probe conceperit Metaphysicae principia, quippe quae Dei animaeque nostrae cognitionem nobis afferant, ita etiam credo noxium admodum fore, intellectum ad eorum meditationem saepius adiicere, quia imaginationis et sensuum functionibus aeque bene vacare non posset, sed satius esse, ut quispiam sat habeat memoria et fide tenere conclusiones, quas ex illis semel deduxerit.

habe, sich niemals wieder ernstlich mit dieser Wissenschaft beschäftiget hat, und daß er entweder glaubte, er habe sie vollkommen begründet und erschöpft, oder aus Unmuth die Hand davon abzog.

Ueberhaupt hat Cartesius zwar kein vollständiges System der Philosophie aufgestellt, dasselbe weder hinlänglich begründet, noch in einer wissenschaftlichen Vollkommenheit dargestellt; es fehlte ihm dazu die Tiefe des Forschungsgeistes, und sein lebhafter Geist, seine Ruhmbegierde rissen ihn fort, lieber ein imponirendes, als ein dauerhaftes Gebäude aufzuführen. Wie philosophische Erkenntniß möglich sey, worauf sie sich gründe, und wie weit sie sich erstrecke, dieses waren Untersuchungen, an welche er nicht gedacht hatte. Er hielt sich allein an das Denken und hoffte durch Begriffe, vorzüglich angeborne, worin aber schon eine grundlose Hypothese lag, den übrigen philosophischen Gehalt der Erkenntniß in Schlüssen herausbringen zu können. Da er also etwas ursprünglich Gewisses in den angebornen Begriffen und Grundsätzen voraussetzte, und alle andere Wahrheiten durch Schlüsse demonstrirte, so kam alles darauf an, das Angeborne, nachdem es als solches erwiesen, nicht beliebig, sondern nach einem Grundsatze vollständig aufzustellen, und die übrigen Wahrheiten der Vernunft durch dasselbe bündig herzuleiten. In beiden Rücksichten ist die Philosophie des Cartesius sehr unvollkommen, kein System, sondern ein Aggregat und eine Reihe kühner, blendender Schlüsse, welche vielfältig gegen die logische Form verstoßen. Indem er alles zweifelhaft läßt, das Daseyn des Zweifelnden ausgenommen, stellt er eine Demonstration von dem Daseyn Gottes auf, und erklärt die Gewißheit vom Daseyn Gottes für den Grund aller Gewißheit jeder Wahrheit, erstlich im Allgemeinen, dann, um dem Widerspruch zu entgehen, aller auf Schlüssen

beru-

beruhenden Wahrheit [76]). Worauf beruhet denn aber die Gewißheit der Schlüsse für das Daseyn Gottes? Sollen sie erst durch die Schlußfolge ihre Beweiskraft erhalten, so wäre es ein Zirkel; hätten sie dieselbe unabhängig von dem dadurch Bewiesenen, so ist Gottes Daseyn nicht der Grund alles erschlossenen Erkenntniß. Alle philosophische Erkenntniß macht er von dem Grundsatze alles was ich mir klar und deutlich vorstelle, das ist wahr, abhängig, und nachher wird die Wahrheit dieses Grundsatzes wieder von der Erkenntniß des Daseyns Gottes abgeleitet, welche Erkenntniß doch nur unter Voraussetzung jenes Grundsatzes logische Bedeutung hat [77]). Ueberhaupt verwechselt Cartesius das Denken und das Erkennen durchaus in seiner Philosophie, wo er auf die Erweiterung der Erkenntniß ausgehet; ob wohl er diesen Unterschied urgiret, wenn er als Skeptiker alle Erkenntniß zweifelhaft darstellet, um ein sicheres Fundament zu legen. Darum konnte er den Fehler seines Beweises für das Daseyn Gottes, wenn er auch aufgedeckt wurde, nicht einsehen.

Wenn aber auch Cartesius System noch so unvollkommen war, und, anstatt nach den Ankündigungen nichts als apodiktische Vernunfterkenntnisse in einer vollständigen, bündigen Form zu enthalten, nur glänzende Verheißungen, scheinbare, wahre und halbwahre Behauptungen vereinigte, so war es doch sehr natürlich, daß es Aufsehen machen, Freunde und Feinde in Menge finden, zum Nachbeten ebenwohl hinreißen, als zum Selbstprüfen und Weiterforschen reizen und so auf der einen Seite durch

76) Cartesius Medit. I. III. p. 17. Responsio ad secundas objectiones, p. 87. Principia philos. 1. §. 13. 30.

77) *Cartesii* responsio ad objectiones secundas. p. 99. conf. p. 87. Principia philos. 1. §. 30.

durch den Systemgeist und das Verfechten unhaltbarer Behauptungen den Fortschritt der wissenschaftlichen Cultur aufhalten, auf der andern aber durch neue Ideen und den Anstrich der Genialität denselben befördern mußte.

Cartesius Hauptwerke der philosophischen Speculation erhielten noch während seines Lebens eine nichts weniger als gleichgültige Aufnahme. Die Meditationen hatte er, ehe die Handschrift in den Druck gegeben wurde, verschiedenen Gelehrten in Holland und Frankreich zur Beurtheilung vorlegen lassen, und er ließ deren Bemerkungen und Einwürfe sammt den Meditationen zugleich abdrucken. Diese Urtheile sind mit den Antworten des Cartesius ein sehr wichtiges Actenstück. So wie wir in den Meditationen die ganze Erzeugungsgeschichte dieses metaphysischen Systemes erblicken, so finden wir in den Einwürfen die erste Gegenwirkung der Denker. Je nachdem diese Denker selbst ein eignes System hatten oder nicht, oder schärfere Denker waren, je nachdem war auch die Ansicht verschieden. Die meisten freueten sich zwar der neuen Erscheinung und erwarteten für die Bestreitung alles Unglaubens und für ein neues Licht in der Philosophie sehr viel von dem Genie des Cartesius, aber sie machten auch auf die Mängel und Lücken aufmerksam, welche erst verbessert werden mußten, ehe jene Erwartung in Erfüllung gehen könne. Diejenigen, welche schon ein System gefaßt hatten, waren freilich strengere Beurtheiler ohne jene Hoffnungen, und stellten den Bau als übereilt und ohne Haltung dar. Unter diesen zeichnete sich besonders Hobbes und Gassendi aus. Beide machten auf den Fehler in dem Princip und den Schlüssen aufmerksam. So bemerkt Hobbes, daß man den Schluß: ich denke, also bin ich, als gültig annehmen könne, weil nach einem Verstandesgesetze keine Thätigkeit

tigkeit ohne ein Subject gedacht werden kann. Das Bewußtseyn: ich bin denkend, schließt den Gedanken, ich bin, ein. Aber daraus erhellet noch nicht, was das denkende Ich ist[78]). Arnauld zeigt eben so bündig, daß Cartesius weder in der zweiten, noch in der sechsten Meditation bewiesen habe, das Ich sey nichts außer dem Denkenden und habe nichts mit dem Körper gemein[79]). Und eben so Gassendi[80]). Auf den Untersatz: „Ich bin zwar mir bewußt, daß ich ein denkendes und kein ausgedehntes Wesen bin und unterscheide mich insofern, als ich einen klaren und deutlichen Begriff von dem denkenden und ausgedehnten Wesen habe, von dem Ausgedehnten — erwiedert Gassendi: Es fehlet so viel daran, daß du eine klare und deutliche Vorstellung von dir selbst habest, daß du vielmehr gar keine Vorstellung davon hast. Du erkennest nur, daß du denkest; du weißt aber nicht, was du für ein Wesen als denkendes bist. Die Wirkung des Wesens das denket, kennest du, aber nicht die Substanz, welche denket, was doch die Hauptsache ist. Mit Recht kann man hier die Vergleichung mit einem Blinden anstellen, der, nachdem er die Wärme empfunden und gehört hat, daß sie von der Sonne sey, sich einbildet, einen klaren und deutlichen Begriff von der Sonne zu haben, wenn er sich dieselbe als ein warmmachendes Ding vorstellt. — Jedoch man sagt, die

78) *Tertiae obiectiones.* p. ...

79) *Quartae obiectiones.* p. 127. 128.

80) *Obiectiones quintae.* p. 8. seq. 15. Tot tua sunt verba, quae ideo repono, ut animadvertas demonstrare illa quidem, te distincte cognoscere, quod existas, ex eo, quod distincte videas cognoscasque existere ceram illamque eius accidentia, at non probare te propterea cognoscere, quae aut qualis sis, nec distincte, quod operae pretium tamen fuerat; nam quod existas, non dubitatur.

die Seele sey nicht allein ein denkendes, sondern auch, sie sey nicht ein ausgedehntes Ding. Dieses mußte jedoch erst bewiesen werden. Denn daß die Seele kein grober Körper sey, das gibt man gern zu; aber ob sie nicht ein höchst feiner Körper ist, das ist die Frage. Sodann gibt dieses noch keinen klaren und deutlichen Begriff. Denn es wird dadurch nicht bestimmt, was die Seele ist, sondern was sie nicht ist [81]).

Der Beweis für das Daseyn Gottes, welcher die Seele des ganzen Systems war, wurde besonders scharf geprüft und es wurde die Grundlosigkeit desselben von allen Seiten aufgedeckt. Wenn Cartesius die Existenz als eine Vollkommenheit betrachtete, und daher schloß, das Daseyn sey eine zum Wesen Gottes gehörige Eigenschaft, und darum existire er, so zeigte Gassendi, daß die Existenz keine Vollkommenheit, sondern nur dasjenige sey, ohne welches keine Vollkommenheit (wirklich) ist. Was nicht existirt, hat weder Vollkommenheiten noch Unvollkommenheiten, ein Object, welches existirt und mehrere Vollkommenheiten hat, besitzt die Existenz nicht als eine einzelne Vollkommenheit, sondern als dasjenige, wodurch sowohl es selbst, als seine Vollkommenheiten wirklich sind. So wie also unter die Vollkommenheiten des Triangels nicht die Existenz gezählet wird, um daraus zu schließen, der Triangel existire: so dürfte auch unter den Vollkommenheiten Gottes nicht seine Existenz aufgezählt werden, um daraus sein Daseyn zu folgern, wenn man nicht den Fehler des Erschleichens bege-

81) *Obiectiones quintae.* p. 60. Quippe quia, tametsi agnoscas cogitare te, nescias tamen, qualis res sit quae cogitas; adeo ut cum sola haec operatio nota sit, lateat te tamen, quod est praecipuum, substantia nempe, quae operatur.

begehen wolle [82]). Der andere Beweisgrund, daß die Idee von Gott nicht in uns wäre, wenn nicht Gott existirte: denn die Idee einer unendlichen denkenden Substanz sey nicht in einer endlichen denkenden Substanz gegründet, wurde nicht weniger strenge kritisirt. Die französischen Theologen machten den Einwurf, diese Idee habe einen zureichenden Grund in uns, und wir könnten sie durch Verbindung mehrerer endlicher Grade der Vollkommenheit in denkenden Wesen mittelst Steigerung bis zur Idee des Unendlichen erzeugen, und also die Idee von Gott bilden, auch wenn er nicht existirte [83]). Es ist nicht nothwendig, daß die Wirkung keinen Grad der Vollkommenheit habe, der nicht in der Ursache vorausgegangen sey. Denn wir sehen, daß Fliegen, andere

Thiere

82) *Obiectiones quintae* p. 56. Deinde attendendum est, te collocare existentiam inter divinas perfectiones et non collocare tamen inter perfectiones trianguli aut montis: cum perinde tamen et suo cuiusque modo perfectio dici valeat. Sed nimirum neque in Deo, neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones. Siquidem id, quod non existit, neque perfectionem, neque imperfectionem habet, et quod existit, pluresque perfectiones habet, non habet existentiam, ut perfectionem singularem, unamque ex eo numero; sed ut illud, quo tam ipsum quam perfectiones existentes sunt, et sine quo nec ipsum habere, nec perfectiones haberi dicuntur.

83) *Secundae obiectiones* p. 75. At vero in nobis ipsis sufficiens reperimus fundamentum, cui solum innixi praedictam ideam formare possumus, licet ens summum non existeret, aut illud existere nesciremus, et ne quidem de eo existente cogitaremus; numquid enim video me cogitantem aliquem habere gradum perfectionis? Igitur et aliquos praeter me habere similem gradum, unde fundamentum habeo cuiuslibet numeri cogitandi, atque adeo gradum perfectionis alteri et alteri gradui superextruendi usque in infinitum.

Thiere und Pflanzen von der Sonne, dem Regen und der Erde hervorgebracht werden, ob diese gleich kein Leben haben, welches etwas Edleres ist, als jeder Grad der Realität irgend eines blos körperlichen Wesens. Die Wirkung kann daher eine Realität haben, welche der Ursache fehlet. Jene Idee kann daher ein bloßes ens rationis seyn, welches nicht edler ist, als die denkende Seele. Außerdem kann man wohl nicht annehmen, daß diese Idee entstanden seyn würde in einem Menschen, der unter den Amerikanischen Wilden ohne Einfluß des Unterrichtes, der Bücher, Unterredungen u. d. gl., gelebt hätte [84]). Die Idee der Einheit und Einfachheit einer Vollkommenheit, welche alle andere umfaßt, ist die Wirkung der Vernunftthätigkeit. Auf eben die Art entstehen die allgemeinen Einheiten, z. B. die generische, transcendentale, welche nicht in den Objecten, sondern nur in dem Verstande sind [85]).

Hobbes erinnerte dagegen, es gebe keine Idee von Gott, wenn man darunter eine anschauliche positive Vorstellung eines Dinges verstehe, sondern es sey nur ein Begriff einer Substanz, deren Grenzen und Ursachen wir uns nicht vorstellen können, der durch einen Schluß entstanden sey. Die Unendlichkeit und Independenz Gottes, wie wir sie uns vorstellen, sey nicht eine reale Eigenschaft Gottes, sondern vielmehr die Vorstellung unserer Schranken [86]). Sehr ausführlich ist Gassendi in

84) *Secundae obiectiones.* p. 75. 76.

85) Ibid. p. 76. Adde, ideam illam unitatis et simplicitatis unius perfectionis, quae omnes alias complectatur, fieri tantum ab operatione intellectus ratiocinantis, eo modo quo fiunt unitates universales, quae non sunt in re, sed tantum in intellectu, ut constat ex unitate generica, transcendentali etc.

86) *Obiectiones tertiae* p. 118. Considerans attributa Dei, ut Dei ideam inde habeamus, et ut videamus, an in illa ali-

in der strengen Prüfung dieses Beweises. Er zeigt, daß der Begriff der Substanz nicht die Vorstellung eines bestimmten Objects sey, sondern nur eines Etwas, was wir nicht kennen, was den wahrgenommenen Accidenzen und Veränderungen zu Grunde liegt [87]). Den Grundsatz, nach welchem Cartesius vom Begriff auf das Daseyn Gottes schloß: alles, was ich klar und deutlich vorstelle, ist wahr, findet er nicht so bestimmt und zuverlässig. Wie oft haben sich nicht Menschen darin getäuscht, daß sie glaubten, klare und deutliche Vorstellungen von Dingen zu haben, welche sie doch nachher für falsch halten mußten. Es hat zwar in der Dunkelheit, in welcher wir bisher herumtappten, keine bessere Regel gegeben, aber es ist noch eine Methode oder Regel nothwendig, die uns leiten und belehren muß, wenn wir mit oder ohne Irrthum etwas für klar und deutlich vorgestellt halten [88]).

Der

aliquid sit, quod a nobis ipsis non potuerit proficisci, invenio, ni fallor, neque a nobis proficisci, quae ad nomen Dei cogitamus, neque esse necessarium, ut proficiscantur aliunde, quam ab obiectis externis, nam Dei nomine intelligo *substantiam*, (hoc est, intelligo Deum existere, non per ideam, sed per ratiocinationem) *infinitam* (hoc est, quod non possum concipere, neque imaginari terminos eius, sive partes extremas, quia adhuc possim imaginari ulteriores), ex quo sequitur ad nomen *infiniti* non oriri ideam infinitatis divinae, sed meorum ipsius finium sive limitum: *independentem*, hoc est, non concipio causam, ex qua Deus oriatur.

87) *Obiectiones quintae* p. 14. Concipimus quidem praeter colorem, figuram, liqualitatem etc. esse aliquid, quod sit subiectum accidentium mutationumque observatarum, sed quidnam, aut quale illud sit, nescimus. Quippe latet semper, et solum, quasi coniiciendo, subesse debere aliquid putamus.

88) Ibid. p. 18.

Der Unterschied zwischen angebornen, erworbenen und gemachten Ideen ist nichtig. Denn die Seele hat nicht nur das Vermögen, Ideen von den durch die Sinne wahrgenommenen Dingen aufzunehmen, sondern sie auch auf mannigfaltige Weise zu verbinden, zu trennen, zu verengern, zu erweitern und zu vergleichen. Hiernach hebt sich der Unterschied zwischen den erworbenen und gemachten auf. Angeborne Ideen anzunehmen, scheint nicht nöthig, da sie alle empirisch (adventitiae) sind. „Von meiner Natur habe ich, daß ich weiß, was eine Sache ist." Hier ist nicht die Rede von dem Denkvermögen selbst, sondern von der Vorstellung einer Sache, nicht einer einzelnen, als: Sonne, Stein, denn davon gibt es keine angeborne Ideen, sondern von einer Sache oder Dinge überhaupt. Wie ist diese Idee aber möglich in dem Verstande, wenn es nicht so viele einzelne Dinge und deren Geschlechter gibt, aus welchen der Verstand den Begriff durch Abstraction bildet, der keinem einzelnen Dinge angehört, und doch allen zukommt? Wäre diese Idee angeboren, so wären auch die Ideen eines Thieres, einer Pflanze, eines Steins angeboren, und es wäre dann gar nicht nöthig, sich zu bemühen, die Unterscheidungsmerkmale dieser Dinge kennen zu lernen, und mit Absonderung derselben das Gemeinschaftliche von allen, was den Gattungsbegriff ausmacht, festzuhalten. „Wir haben aus unserer Natur, daß wir uns vorstellen, was die Wahrheit, oder die Idee der Wahrheit ist." Wahrheit ist Uebereinstimmung des Urtheils mit dem Objecte des Urtheils, also ein Verhältniß, und daher nichts Verschiedenes von dem, was in der Sache und von der Idee auf sich bezogen wird. Die Idee der Wahrheit ist nichts anders, als die Idee von der Sache, insofern sie mit der Sache übereinstimmt, oder sie vorstellt, wie sie ist. Da nun die Vorstellungen von den

Dingen nicht angeboren, sondern erworben sind; so ist auch die Idee der Wahrheit nicht angeboren, sondern erworben. Und dieses gilt sowohl von jeder einzelnen Wahrheit, als von der Wahrheit im Allgemeinen [89]).

Gassendi bestreitet ferner die Behauptung des Cartesius, daß die Idee einer Substanz mehr objective Realität, als die eines Accidenz, und die der Gottheit als unendlicher Substanz mehr Realität, als die einer endlichen Substanz in sich enthalte. Denn es gibt keine wahre, objective Vorstellung, oder wenigstens nur eine sehr verwirrte Idee von der Substanz, und dann hat sie nur so viel Realitäten, als wir Accidenzen uns an derselben vorstellen. Wir können uns die Substanz nur durch ihre Accidenzen vorstellen. Was die Idee der Gottheit betrifft, so fragt es sich: woher weißt du, daß Gott, von dem du noch nicht weißt, ob er wirklich ist, durch diese Idee als unendlich, ewig, allmächtig u. s. w. vorgestellt werde? Ist dieses nicht eine vorgefaßte Idee? Und wie kann diese Idee mehr Realität enthalten, als die Idee eines endlichen Wesens, da der menschliche Verstand unvermögend ist, das Unendliche sich vorzustellen. Wer von einem Unendlichen spricht, saget von einem Etwas, was er nicht verstehet, etwas aus, was er nicht versteht. — Wer kann sich wohl anmaßen zu behaupten, seine Idee von Gott sey durchaus wahr, und stelle Gott vor, wie er ist? Wie klein wäre Gott, wenn er nichts anderes wäre, als was in unserer Vorstellung von ihm enthalten ist? [90]) Gott ist auf unendliche Weise erha-

89) Ibid. p. 19. seq.

90) Ibid. p. 23. seq. Dicis esse in idea Dei infiniti plus realitatis obiectivae, quam in idea rei finitae. Sed primo, cum humanus intellectus non sit concipiendae infinitatis capax, ideo neque habet, neque respicit ide-

erhaben über alles unser Fassungsvermögen, und unser Verstand ist in Vergleichung mit ihm nicht nur blind, sondern gar Nichts. Unsere Idee entspricht also ganz und gar nicht dem göttlichen Wesen, und es ist hinreichend, wenn wir nach der Analogie der Dinge eine zu unserm Gebrauch dienliche, den Verstand nicht übersteigende Idee uns bilden, welche keine andere Realität enthält, als solche, die wir in andern Dingen und auf Veranlassung anderer Dinge wahrgenommen haben [91]).

c

Die Idee Gottes ist nicht von der Art, daß man nothwendig annehmen müßte, sie könne nur durch Gott selbst entstanden seyn. Allerdings haben wir das, was wir uns von Gott vorstellen, nicht von uns, sondern von den Dingen, von den Eltern, Lehrern der menschlichen Gesellschaft. Ja wenn wir uns Gott vorstellten, wie er ist, so könnte man annehmen, die Idee sey von Gott gegeben. Das ist aber nicht der Fall; denn alle Prädicate, die wir Gott beilegen, sind nichts anders als Vollkommenheiten, die wir an Menschen und andern Dingen wahrgenommen haben, welche der menschliche Verstand denken, verbinden und erweitern kann [92]).

S 2 Es

ideam infinitate rei repraesentatricem. Quapropter qui infinitum quid dicit, attribuit rei, quam non capit, nomen, quod non intelligit. — Postremo, ecquis dici potest habere ideam de Deo germanam, seu quae repraesentet Deum, qualis est? Quam pusilla res esset Deus, nisi esset alius, habereque alia, quam nostra haec quantillacunque?

91) Ibid. p. 25.

92) Ibid. p. 30. Sane si intelligeres Deum cuiusmodi est, esset, cur a Deo te doctum putares; haec vero omnia, quae Deo attribuis, nihil aliud sunt, quam observatae aliquae in hominibus aliisque rebus perfectiones, quas mens humana valeat intelligere, colligere et amplificare.

Es ist ein unrichtiger Satz, wenn Cartesius behauptet: die Idee der Substanz kann aus mir seyn, weil ich eine Substanz bin; nicht aber die Idee der unendlichen Substanz, weil ich nicht unendlich bin. Denn du hast nur eine Idee des Unendlichen, dem Worte nach, und so weit du dasselbe begreifst, das heißt aber eigentlich, insofern du es nicht begreifst. Denn du kannst nicht die Unendlichkeit, worauf alles ankommt, erkennen. Dein Denken ist immer auf das Endliche eingeschränkt, und es wird nur darum etwas Unendlich genannt, weil du nicht erkennest, was über deine Wahrnehmung hinaus gehet; oder du denkst das Unendliche nur durch die Verneinung des Endlichen, darum erkennest du auch in der unendlichen Substanz nicht mehr Realität als in der endlichen; denn du erweiterst nur die endliche Substanz, und bildest dir ein, es müsse nun in der erweiterten mehr Realität seyn, als in der zusammengezogenen[93]).

Ich, der ich die Idee des vollkommensten Wesens habe, könnte nicht existiren, wenn nicht das vollkommenste Wesen existirte. Warum können die Eltern nicht die Ursachen deines Daseyns in Verbindung mit andern Dingen seyn? „Du bist ein denkendes Wesen und hast die Idee Gottes in dir.“ Allein das findet sich auch bei deinen Eltern. Nach dem Grundsatz: in der Ursache muß wenigstens so viel seyn, als in der Wirkung, können sie also die Urheber deines Daseyns seyn. „Gibt es eine andere Ursache meines Daseyns, außer Gott, so ist die Ursache entweder ein Ding von sich, oder von einem andern.“ In jenem Falle ist sie Gott, in diesem findet die

93) Ibid. p. 30. 31.

die Vernunft nicht eher Befriedigung, als bis sie auf Gott kommt, da es keinen Fortgang ins Unendliche geben kann." — Der unendliche Fortgang in der Reihe der Ursachen ist aber nicht ungereimt, so lange als nicht bewiesen worden, die Welt habe einen Anfang, und der erste Mensch keine Eltern gehabt. Es gibt zweierlei Wirkungen und Ursachen: Einige sind so verknüpft und subordinirt, daß die untergeordnete nicht wirken kann, wenn nicht die übergeordnete wirkt; andere sind so verknüpft, daß wenn auch die übergeordnete zernichtet ist, die von ihr abhängige fortdauert und fortwirket. Eine unendliche Reihe der letzten zu denken ist nicht ungereimt. Aristoteles dachte sich eine solche Unendlichkeit des menschlichen Geschlechts, daß es kein erstes Elternpaar gegeben habe [94]).

„Die Idee der Gottheit ist mir von Gott selbst gegeben, und, weil sie nicht aus den Sinnen entstehen kann, mir angeboren; denn ich kann zu derselben nichts hinzuthun, nichts von ihr wegnehmen. Sie ist gleichsam das Siegel des Künstlers, das er seinem Werke aufgedrückt hat." Es ist aber gezeigt worden, daß diese Idee zum Theil aus sinnlichen Wahrnehmungen geschöpft, zum Theil

94) Ibid. p. 35. Neque absurdum probaveris progressum istum infinitum, nisi simul probes, coepisse aliquando mundum, ac ideo fuisse parentem primum, cuius parens non fuerit. Infinitus certe progressus videtur duntaxat absurdus in caussis ita inter se connexis subordinatisque, ut inferior agens sine superiore movente agere non possit: ut dum lapis quidpiam impellit, impulsus a baculo, quem impellit manus, vel cum infimus annulus catenae pondus trahit tractus ipse a superiore et iste ab alio, sic enim perveniendum est ad unum movens, quod primum moveat. At in caussis ita ordinatis, ut priore destructa, ea, quae ab illa pendet, supersit, possitque agere non videtur perinde absurdum.

Theil durch Zusammensetzung und Erweiterung habe gebildet werden können. Auch kann die Idee nach und nach klärer und deutlicher, durch Belehrung vervollkommnet werden. Sodann kommt hier alles auf den Beweis an. Wie läßt sich dieses Ausdrücken denken? Welches ist das unterscheidende Merkmal derselben, wonach diese Idee von allen andern unterschieden werden kann? [95])

Ueber die Inconsequenz, das Daseyn Gottes für das Princip der Gewißheit zu halten, da doch zum Beweise jenes Daseyns einige Schlüsse gebraucht werden, welche vorher gewiß seyn mußten, wenn er nicht einen Cirkelbeweis geben wollte, haben sich mehrere Denker eben so freimüthig als treffend erklärt. Kann man von keiner Sache gewiß seyn, noch irgend etwas klar und deutlich erkennen, ehe das Daseyn Gottes mit Gewißheit erkannt worden ist, so kann man auch nicht wissen, daß man ein denkendes Wesen sey. — Der Atheist kann jedoch apodiktisch erkennen, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind [96]). Cartesius beantwortete diesen Einwurf gar nicht befriedigend, durch die Bemerkung: nur allein die apodictische Gewißheit der Schlußsätze,

95) Ibid. p. 37. Ac tu speciose quidem haec omnia, ipseque non esse vera non obiicio: sed quaesierim tamen, undenam probentur. Ut ante dicta enim praeteream, si idea Dei est in te ut nota artificis operi impressa, quisnam est modus impressionis? Quaenam est forma istius notae? Quonam modo illam discernis?

96) *Secundae obiectiones* p. 76. Quum nondum certus sis de illa Dei existentia, neque tamen te de ulla re certum esse vel clare et distincte aliquid te cognoscere posse dicas, nisi prius certo et clare Deum noveris existere, sequitur, te nondum clare et distincte scire, quod sis res cogitans, cum ex te illa cognitio pendeat a clara Dei existentis cognitione, quam nondum probasti locis illis, ubi concludis, te clare nosse quod sis.

sätze, welche wiederkehren können, ohne daß man auf ihre Gründe noch die gehörige Aufmerksamkeit wendet, werde durch die gewisse Erkenntniß von Gottes Daseyn bedingt. In dem Satze: ich denke, also bin ich, werde aber die Existenz nicht durch Schlüsse abgeleitet, sondern durch unmittelbare Anschauung wahrgenommen. Sollte dieser Satz auf einem Schluß beruhen, so müßte der allgemeine Satz: alles was denket, existiret, vorausgehen, der aber nur aus dem einzelnen: ich denke, also bin ich, gefolgert sey. Denn die Natur unseres Verstandes bringe es mit sich, daß er aus besondern Sätzen erst die allgemeinen bildet [97]). Wie wenig durch dieses der gegründete Einwurf entkräftet werde, leuchtet von selbst ein. Als wenn nicht der Beweis für Gottes Daseyn ein Schluß wäre, dessen Wahrheit also nicht eher gewiß ist, als bis das Daseyn Gottes, d. h. das zu Beweisende gewiß ist. Die Instanz in Ansehung der Existenz der denkenden Substanz beruhet auf einem Grunde, der dem

97) *Responsio ad secundas obiect.* — p. 87. Tertio, ubi dixi, nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum, me non loqui nisi de scientia *earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus.* Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit: *ego cogito, ergo sum, sive existo,* existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam maiorem: *illud omne, quod cogitat, est, sive existit;* atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi existat. Ea enim natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet.

dem Systeme des Cartesius ganz fremd ist und daher einem Nothbehelf ähnlich siehet. Daß ein Atheist die Gleichheit der Winkel eines Dreiecks mit zwei rechten erkennen könne, das gab Cartesius zu; allein er behauptete, diese Erkenntniß sey nicht gewiß, kein Wissen, weil sie zweifelhaft gemacht werden könne. Der Satz sey aber so lange zweifelhaft, bis man sich überzeugt habe, daß man sich nicht täuschen könne, welches nur dann erst der Fall sey, wenn man wisse, daß ein Gott sey, der nicht betrüge. Mit dieser Erklärung ist nichts gesagt, als was schon in dem Text der Meditationen behauptet worden war, und hebt eines Theils den Cirkel nicht auf, der ihm vorgeworfen wurde, indem ja das Daseyn Gottes auch erst durch Schlüsse bewiesen wurde, deren Prämissen sich in dem Bewußtseyn verdunkeln könnten; andern Theils enthält es den falschen Gedanken, daß die Ueberzeugung von Gottes Daseyn den Mangel an Gründen einer Erkenntniß ersetzen könne.

Der gelehrte Arnauld hatte denselben Einwurf gemacht, so wie Gassendi [98]). Die Antworten des Cartesius waren aber eben so wenig genügend; er wiederholte blos, was er behauptet hatte, ohne das Gewicht des Einwurfs recht zu beachten [99]). Und überhaupt dienen

98) *Obiectiones quartae* p. 137. *quintae* p. 53.

99) *Cartesius responsiones quartas* p. 158. Denique quod circulum non commiserim, cum dixi non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur vera esse, quam quia Deus est; et nobis non constare Deum esse, nisi quia id clare percipitur, iam satis in responsione ad secundas obiectiones explicui, distinguendo scilicet id, quod re ipsa clare percipimus, ab eo, quod recordamur nos antea clare percepisse. Primum enim nobis constat Deum existere, quoniam ad rationes, quae id probant, attendimus, postea vero sufficit, ut recordemur, nos

dienen die Einwürfe, so bedeutend sie auch zum Theil sind, nur zum Staate und folgen den Betrachtungen als eine Triumphbegleitung. So viel Veranlassung er in denselben fand, tiefer einzudringen, über die Gründe der Erkenntniß noch schärfer zu reflectiren, und in seinem System noch Vieles zu berichtigen, schärfer zu bestimmen; so gehet er doch flüchtig darüber hinaus, einzig und allein darauf bedacht, die Herrlichkeit seines Systemes ins Licht zu setzen, durch welches alle diese Bemerkungen scharfsinniger Denker schon im Voraus beseitiget worden.

Wenn aber auch der eine Vortheil, die Verbesserung des neuen Systems, nicht erreicht wurde; so kamen doch durch diesen Streit viele neue Ideen und Ansichten in Umlauf, und der Geist der selbstständigen Forschung und der freien und strengen Prüfung wurde geweckt und genähret. Mehrere Untersuchungen über den Weg, Philosophie zu suchen und als Wissenschaft zu Stande zu bringen, traten mit mehr Kraft und Klarheit hervor. Das Urtheil, welches zwei berühmte Denker über die Cartesische Philosophie ablegten, enthalten davon Beweise.

Heinrich More, von dessen eignem System an einem andern Orte die Rede seyn wird, hatte über einige Puncte der Cartesischen Philosophie freimüthig an den Urheber desselben geschrieben. Seine Briefe nebst Cartesius Antworten wurden nach dem Tode des Cartesius mit des Erstern Einwilligung von Clerselier unter den Briefen Cartesius abgedruckt. More fügte ein allgemeines Urtheil über die Cartesische Philosophie bei, welches im Ganzen sehr günstig war. Er fand in derselben einen gewichtvollen Inhalt, treffliche Wahrheiten, einen umfassen-

nos aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi, quod non sufficeret, nisi Deum esse et non fallere sciremus.

fassenden Geist und Scharfsinn, eine bewunderungswürdige Ordnung und Zusammenstimmung der Lehrsätze, wodurch sie mit immer neuem Interesse an sich ziehe, wie die aufgehende Sonne. Die Cartesische Philosophie leistet der Religion, welche der höchste Zweck der Philosophie ist, den größten Dienst, indem sie Gründe zur Demonstration des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele darbietet, worauf alle Religion beruhet: Dieses wurde dem Cartesius nur dadurch möglich, daß er die substanziellen Formen und die aus der Materie entstandenen Seelen aus der Philosophie verbannte, und die Materie alles Empfindungs- und Denkvermögens beraubte. Es gibt keine Philosophie, die Platonische etwa ausgenommen, welche dem Atheismus einen solchen Damm entgegensetzt, als die Cartesische, wenn sie ganz verstanden wird [100]).

So sehr indessen More mit diesem Systeme im Ganzen zufrieden war, und darin ein neu aufgegangenes Licht erblickte, so stimmte er doch in einigen, aber nicht eben Hauptpunkten nicht bei. Diese betrafen die Erklärung der Materie oder des Körpers, den leeren Raum, die unendliche Theilbarkeit der Materie, die unendliche Aus-

100) *Cartesii Epistolae* P. 1. 65. Nec certe solum lecta iucunda est haec Cartesiana philosophia, sed apprime utilis, quidquid aut mussitent, aut deblaterent alii, ad summum illum omnis philosophiae finem, puta religionem. — Solus, quod scio, inter physiologos extitit Cartesius, qui substantiales illas formas, animasve materia exortas, e philosophia sustulit, materiamque ipsam omni sentiendi cogitandique facultate plane spoliavit. Unde, si principiis staretur Cartesianis, certissima esset ratio ac methodus demonstrandi, et quod Deus sit, et quod anima humana mortalis esse non possit, quae sunt illa duo solidissima fundamenta ac fulcra omnis verae religionis.

Ausdehnung der Welt, und die Behauptung, daß die Thiere bloße Maschinen sind. Er machte darüber viele richtige Bemerkungen, besonders über den ersten Punkt, daß die bloße Ausdehnung nicht das Wesen des Körpers erschöpfe, sondern dazu auch Undurchdringlichkeit und Dichtheit gehören; sie konnten aber den Cartesius nicht davon abbringen, weil More immer aus dem Gesichtspunkte seines eignen Systems, daß Ausdehnung zum Wesen jeder realen Substanz, nicht blos des Körpers, sondern auch der Gottheit und der Geister gehöre, die Cartesischen Sätze kritisirte. Uebrigens machte er die feine Bemerkung, daß nichts schwerer sey, als den wahren Grund der Philosophie zu finden; wenn man den einmal habe, dann sey es schon leichter, die Folgesätze zu entwickeln. Archimedes sagte: Gebt mir einen Standpunkt, dann will ich euch die Erde bewegen. Das gelte auch in der Philosophie [101]). Ein herrlicher Gedanke, welchen Cartesius wohl hätte beherzigen sollen. Aber er achtete desselben gar nicht, denn er kam, nachdem er mit seinem Systeme fertig war, zu spät, und entsprach auch nicht der Hitze und der Ungeduld seines Geistes.

Dieses kann man jedoch diesem Denker nicht absprechen, daß er nicht allein in andern Fächern der Wissen-

101) P. 1. Epist. 68. Et aequiori sane animo feres, cum hic de primis agatur principiis, si superstitiose omnia examinavi, viamque quasi palpando, singulaque curiosius contrectando, lente me promovi et testudineo gradu. Video enim ingenium humanum ita comparatum esse, ut facilius longe quid *consequens* sit dispiciat, quam quid *in natura primo verum*; nostramque omnium conditionem non multum abludere ab illa Archimedis δός ποῦ στῶ, καὶ κινήσω τὴν γῆν. Ubi primum figamus pedem, invenire multo magis satagimus, quam ubi invenimus ulterius progredi.

senschaft, besonders in der Mathematik und Physik, sich ausgezeichnete Verdienste erworben, sondern auch in der Philosophie durch seinen raschen und kühn emporstrebenden Geist eine heilsame Gährung bewirkt hat, welche erst in spätern Zeiten Gewinn brachte. Das Neue und Kühne, der freie, von dem Schlendrian der Schulen abweichende Gang, die Leichtigkeit und scheinbare Gründlichkeit konnten wohl in jugendlichen, für das Neue empfänglichen Köpfen einen Enthusiasmus erzeugen; besonders mußten die Theologen und Mediciner in der Hinsicht sich günstig für die neue Philosophie erklären, als sie in derselben das Mittel einer demonstrativen Erkenntniß ihrer Wissenschaft erblickten. Dagegen konnte die neue Philosophie und selbst die ganze Unternehmung denjenigen Individuen und Gesellschaften nicht anders als anstößig und frevelhaft erscheinen, welche dadurch einen Umsturz ihres alten Gebäudes befürchteten, von dem Vorurtheil des Alten eingenommen, die Auctorität mehr, als die freie Ueberzeugung der Vernunft gelten ließen, mehr ihre Rechnung bei der Fortdauer des Herkömmlichen, als den Fortschritten der Wissenschaften fanden, oder einen Verlust an Wahrheit in dem Formellen und Materiellen der Schulwissenschaften befürchteten. Es war natürlich, daß auf diese Art die Cartesianische Philosophie viele Freunde, aber noch mehr Gegner fand, und daß sie nicht ohne Kampf auftreten und sich ausbreiten konnte. Die Streitigkeiten, welche durch sie veranlaßt wurden, waren größtentheils von Leidenschaften und Vorurtheilen eingegeben und erhalten, ohne bedeutenden Gewinn für die Wahrheit. Erst später, nachdem der Streit aufgehört hatte, ein Interesse zu haben, und die Leidenschaften ruhig worden waren, gelangte man zu einer richtigern Ansicht von dem Gehalt und dem Werthe der Cartesianischen Philosophie. Sie selbst erhielt während ihrer Dauer manche Veränderungen, gab Veranlassung

zu

zu einigen neuen Systemen, ohne daß sie selbst als ein organisches Ganze sich weiter ausbildete.

Frankreich, die Niederlande und Deutschland sind die Länder, in welchen die Cartesische Philosophie hauptsächlich ihre Rolle gespielt hat; in England und Italien machte sie in geringerm Grade und vorübergehend Sensation. In Frankreich hatte Descartes viele Freunde von der Schule her und durch andere Verhältnisse, und fand Bewunderer seiner Talente. Seine Bemühung, den Jesuiterorden und die Sorbonne für seine Lehre zu gewinnen, war ihm nicht gelungen. Einzelne erklärten sich zwar günstig für sie, aber sie blieb doch immer ausgeschlossen aus dem Lehrcursus der Universitäten und öffentlichen Seminarien. Der Pater Dinet, der sein Aufseher in der Schule gewesen, erhielt beständig ein freundschaftliches Verhältniß mit ihm. Andere Jesuiten dachten nicht so günstig von ihm und seiner Philosophie, und sie waren die vorzüglichsten Gegner, welche durch ihr Ansehen, ihre Gunst bei den Großen und besonders durch den Kunstgriff, die neue Lehre als ketzerisch, oder wenigstens als für das kirchliche Lehrsystem gefährlich darzustellen, es dahin brachten, daß die Anhänger des Cartesius entweder sich öffentlich von der neuen Philosophie lossagten, oder nur mit großer Schüchternheit und im Geheimen derselben huldigten. Es war nicht allein Ueberzeugung, sondern die Furcht, ihren Einfluß zu verlieren, wenn sie die neue Philosophie sich ausbreiten ließen, was die Jesuiten zu Gegnern des Cartesius machte, wozu noch der Umstand hinzukam, daß die Freunde des Cartesianismus andere Streitigkeiten mit ihnen gehabt hatten, oder zu einer Partei gehörten, welche, wie die Jansenisten, ihnen aus andern Gründen verhaßt war. Aus diesem Grunde gab es nur wenige offenbare Freunde und Anhänger des Cartesius, aber viele im Verborgenen; denn

denn schon die Abneigung gegen die Schulphilosophie und die Fortschritte der Mathematik und Physik flößten eine günstige Stimmung für die Cartesianische Philosophie ein. Aber die Furcht, in den Verdacht der Heterodoxie zu fallen, hielt sie zurück, sich öffentlich zu erklären. Dagegen traten Viele als offene Gegner und Bestreiter auf, und dieses waren meistentheils Jesuiten oder Freunde derselben. Wir wollen nur die Vornehmsten von beiden Classen nennen.

Louis de la Forge, Arzt zu Saumur, ist einer der ersten und berühmtesten Freunde des Cartesius. Er gab einige nachgelassene Schriften desselben heraus, und führte den von Descartes unvollendet gelassenen Theil der Philosophie von der menschlichen Seele aus[101b]). Claude de Clerselier (st. 1686) war einer der ersten Verehrer des Cartesius bei seinem Leben und blieb es auch nach seinem Tode. Er trug zur Empfehlung und Ausbreitung der Cartesischen Philosophie sehr viel bei, und erhielt sich auch durch seinen Charakter in Achtung bei den Gegnern. Die nachgelassenen Schriften des Cartesius gab er heraus[102]). Jac. Rohault (st. 1675) Freund und Schwiegersohn des Clerselier und eben so eifriger Lehrer und Verbreiter der neuen Philosophie,

101b) Traité de l'esprit de l'homme par Mr. Louis de la Forge. Paris, 1666. 4. Im J. 1669 erschien eine lateinische Uebersetzung: Tractatus de mente humana zu Amsterdam, neu aufgelegt zu Bremen 1673. 4.

102) Man sehe Anmerk. 24. Clerselier hat der Abhandlung de homine eine ausführliche Vorrede vorausgeschickt, worin er die Hauptsätze des Cartesius, besonders von dem Unterschiede des Körpers und der Seele, und daß die Thiere bloße Maschinen sind, entwickelt und mit Gründen unterstützt.

sophie, vorzüglich in Beziehung auf Physik [103]). Von ihm wurde Pierre Sylvain Regis in diese Philosophie eingeweihet, der durch Gesellschaftscirkel, Vorträge und Schriften noch mehr als die vorigen zur Ausbreitung beitrug, aber auch die Erfahrung machen mußte, daß je mehr Cartesius Philosophie Eingang fand, desto mächtiger auch der Einfluß der Gegner wurde. Nachdem er in Paris durch die Vorlesungen des Rohault ein Cartesianer geworden, errichtete er zu Toulouse, Montpellier und andern Orten Gesellschaften zur Verbreitung dieser Philosophie, die viel Beifall fanden. Zu Paris hielt er 1680 in einem Privathause Vorlesungen über dieselbe, welche sehr zahlreich besucht wurden. Allein da die Universität zu Anjou 1675 und die zu Paris 1677 schon die Cartesianische Philosophie verboten, und der Jesuit Valois eine Schrift unter dem angenommenen Namen Louis de la Ville herausgegeben hatte, worin er zu beweisen suchte, daß Cartesius Begriffe von dem Wesen und den Eigenschaften der Körper den Lehren der katholischen Kirche entgegengesetzt seyen, so wurde in demselben Jahre durch den Erzbischof zufolge eines Kgl. Befehls die Fortsetzung dieser Vorlesungen verboten. Regis erhielt jedoch 1690 Erlaubniß, sein System der Philosophie, worin er dem Cartesius, aber nicht durchaus folget und als prüfender Selbstdenker neue Wahrheiten vorträgt, und mehrere Sätze des Cartesius anders bestimmt, herauszugeben, welches sehr geschätzt wurde [104]).

Nach

103) Man hat von ihm eine Physik, welche zu Paris 1671. 4. und zu Amsterdam 12. in französischer Sprache erschien, und von mehreren ins Lateinische mit den Bemerkungen anderer Philosophen (Genev. 1674. 8. London 1628 und 1728. 8.) übersetzt wurde.

104) *Cours entier de Philosophie, contenant la Logique, la Metaphysique, la Physique et la Morale, par Pierre Syl-*

Nach einigen Streitigkeiten mit Joh. Bapt. du Hamel und Malebranche starb er als Mitglied der Kgl. Academie der Wissenschaften 1707 zu Paris. Ein großer Theil der Mitglieder des Oratoriums waren dem Cartesianismus günstig, vorzüglich Malebranche, von dem wir noch besonders handeln werden. Aber die Anzahl der Anhänger der alten Philosophie war auch nicht unbedeutend, und es gab daher manche harte Kämpfe in dieser Congregation, bis im J. 1678 ein allgemeines Statut gemacht wurde, wodurch gleichsam die Neutralität gegen die alte und neue Philosophie erklärt, und nur dasjenige in der Cartesischen verboten wurde, was gegen die kirchliche Lehre streite, oder verdächtig sey [105]). Die Mitglieder des Port royal waren eifrige, wiewohl nicht blindlings folgende Cartesianer. Einem oder einigen von Ihnen, (Arnauld und Claude) verdanken wir die Kunst zu denken, ein für jene Zeiten vortreffliches Compendium der Logik, mit großer Klarheit, und gereiniget von leeren Subtilitäten [106]). Viele einzelne Gelehrte waren

Sylvain Regis. Paris 1690. 4. 4 Tom. Die Amsterdamer Ausgabe 1691 hat den Zusatz: Cours entier de Philosophie ou Systeme general *selon les Principes de Mr. Des-Cartes,* welchen Regis in der Pariser Ausgabe entweder aus Klugheit weggelassen, oder die Censoren gestrichen haben. Er bekam wegen einiger Abweichungen von Cartesius einen Streit mit du Hamel, gegen welchen er sich in einer besondern Schrift vertheidigte: *Reponse aux Reflexions critiques de Mr. du Hamel sur le Systeme Cartesien de la Philosophie de Mr. Regis.* Paris 1692. 12. Die Einleitung enthält eine Geschichte der Philosophie, die für jene Zeiten nicht übel war, und auch besonders in lateinischer Sprache gedruckt worden ist. *Discursus philosophicus, in quo historia philosophiae antiquae et recentioris recensetur* 1705. 12.

105) *Iter per mundum Cartesii* p. 109.

106) Es erschien dieses Werk unter dem Titel: *l'art de penser contenant outre les regles communes plusieurs obser-*

waren für sich und im Verborgenen Freunde der neuen Philosophie, wie z. B. Bossuet und Hubert Montmort, aber aus Klugheit vermieden sie den äußern Schein. Unter den zahlreichen Gegnern erhoben sich Pierre Gabriel Huet und der Jesuit Gabriel Daniel. Der erste, ein großer Gelehrter, der die alte und neue Philosophie besonders aus dem skeptischen Gesichtspuncte aufgefaßt hatte, um durch die Ueberzeugung von der Schwäche der menschlichen Vernunft alle Denker in den Schoß der unfehlbaren Kirche zurückzuführen, suchte dem wachsenden Ansehen der Cartesianischen Philosophie einen Damm entgegenzusetzen, und der Einfluß der Jesuiten, deren Zögling er war, mußte ihn noch mehr in diesem Vorhaben bestärken. Er sprach in seiner Schrift *Censura philosophiae Cartesianae* [107]) ein strenges, aber nicht unwahres Urtheil über dieselbe aus. Er ging von den Principien derselben aus, zeigte die Grundlosigkeit derselben, ging dann fort zu den einzelnen Theilen derselben, und beurtheilte die eigenthümlichen Sätze derselben mit gleicher Strenge. Sein Urtheil über Cartesius und seine Philosophie überhaupt, womit er das Ganze beschloß, fiel dahin aus: Cartesius war ein großer Mann mit trefflichen Talenten, dessen Verdienste um Mathematik groß sind. Er hatte die Fehler der Philosophie eingesehen, und nahm sich vor eine neue zu schaffen, die auf wenigen einleuchtenden Principien sich stützte, die

observations nouvelles propres à former le jugement. Paris 1664, 12. und mehrmals, lateinisch von *Corn. a. Ackersdyck.* Utrecht 1666. Eine bessere lateinische Uebersetzung erschien, zu Halle, 1704. u. 1718. 8. mit einer Vorrede von Buddeus.

107) *Petri Danielis Huetii censura philosophiae Cartesianae.* Paris, 1689. Campen, 1690. Paris, 1694. 12.

die in sich klar, einleuchtend und zusammenhängend wäre. Er hat unstreitig vieles entdeckt; es ist in seinem Systemen die Klarheit, Deutlichkeit und Ordnung zu rühmen, und besonders empfehlungswürdig, daß er von der Erkenntniß der Seele und Gottes anfängt, um nicht die Würde der christlichen Religion zu verkleinern. Demungeachtet hat er keine haltbare Philosophie aufgestellt. Er ist inconsequent, indem er von einem allgemeinen Zweifel ausgehet, um nichts Ungewisses für gewiß anzunehmen, und doch in der Folge mehreres nicht blos Zweifelhaftes, sondern auch selbst Verwerfliches, als gewiß behauptete. Seine Philosophie stützt sich auf Erdichtungen und er begnügt sich bey Erklärung der Natur mit Ursachen, von welchen die Wirkung herrühren kann, also mit möglichen Ursachen, da nur solche anzunehmen waren, von welchen die Wirkungen nothwendig abhängen. Eine allzugroße Selbstliebe und Selbstvertrauen machte, daß sein eines Philosophen würdiges Unternehmen verunglückte. Daher legt er allen seinen Behauptungen geometrische Gewißheit bei, und macht sich die Hoffnung, daß durch seine Philosophie alle Streitigkeiten in der Philosophie und Theologie mit einem Schlage aufhören würden, was vor ihm jeder Philosoph schon geträumt hatte. Aus eben der Quelle floß seine Neuerungssucht. Damit er sich einen Namen machte, sollte seine Philosophie nichts als Neues enthalten, und doch ist alles Eigenthümliche seines Systems schon lange vor ihm von andern Philosophen behauptet worden. — Mit großer Gelehrsamkeit zeigt nun Huet eine ganze Reihe von Cartesischen Lehren nach, die sich schon bei den Alten finden; aber man vermißt dabey theils Scharfsinn, indem er nur bei den allgemeinen und oberflächlichen Aehnlichkeiten stehen bleibt, ohne in den Geist der Systeme einzudringen, und theils unparteiische Gerechtigkeit, weil Cartesius, wenn gleich einzelne Bestandtheile seines Systems nicht neu waren, doch das

Ganze

Ganze in der Verbindung als sein geistiges Eigenthum betrachten konnte. — Auch war Cartesius nicht genug in der Dialektik geübt, wie sein ganzes Raisonnement beweist. Die Cartesische Philosophie ist nicht allein grundlos — die Schwäche und die Unhaltbarkeit derselben ist von diesem Kritiker völlig ins Licht gesetzt worden, — sondern auch als ein System, welches alles auf mechanische Naturursachen reducire, die Endursachen, leugne und sich für ganz evidente Wissenschaft ausgebe, welcher die christliche Lehre, insofern sie Wahrheit enthalte, nicht widersprechen könne, dem Ansehen und dem Glauben an offenbarte Wahrheiten höchst nachtheilig. Gegen diese Schrift erschienen im Auslande und in Frankreich einige Gegenschriften. Huet vertheidigte sich dagegen durch einen satyrischen Roman [108]).

Der Jesuit Gabriel Daniel bestritt die Cartesianische Philosophie in einem, mit viel Leben und Witz geschriebenen Romane [109]). Hauptsächlich war die Phy-

108) *Joh. Eberh. Schwelingii* exercitationes cathedrariae in P. D. Huetii censuram philosophiae Cartesianae. Bremae, 1690. 8. *Joh. Schotani* censura Huetiana. Franequerae, 1691. 8. Philosophiae Cartesianae adversus censuram Petri Danielis Huetii vindicatio, in qua pleraque intricatiora Cartesii loca clare explanantur autore D. A[ndrea] P[etermanno] Lipsiae, 1706. 4. Reponse au livre qui a pour titre: P. D. Huetii censura philosophiae Cartesianae servant d'éclaircissement à toutes les parties de la philosophie, surtout à la metaphysique par M. *Pierre Sylvain Regis*. Paris, 1692. 12. Gegen die letztere Schrift erschien von Huet, ohne seinen Namen: Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du Cartesianisme par Mr. G. de l'A. à Paris, 1692. 12. Utrecht, 1693. 12.

109) Voyage du monde de Des-Cartes suivant la copie de Paris, 1691. 12. Als Nachtrag erschien: Nouvelles diffi-

Physik des Cartesius Gegenstand der Streitschrift, und er zeigte klar, daß die angenommenen Principe, besonders die Wirbel, in sich nicht begründet, noch zur Erklärung der Naturerscheinungen hinreichend seyen. Beiläufig wurden auch die Cirkelbeweise, worauf sich das ganze philosophische Gebäude des Cartesius stützt, ins Licht gesetzt [110]), seine fehlerhaften und unbestimmten Grundbegriffe gerügt und überhaupt die Hauptsätze dieses Systemes auf eine geistreiche Weise persiflirt. Er hat keinen Gegner gefunden; man hielt es wahrscheinlich nicht für der Mühe werth, diese in einen Roman eingekleidete Bestreitung zu beantworten, wiewohl in derselben ein heller Kopf richtige und ernste Gedanken unter dem Schein von Dichtung ausspricht.

Wenn

difficultés proposées par un Peripateticien à l'auteur du voyage du monde de Des-Cartes. Avec la refutation de deux defenses du systeme général du monde de Des-Cartes. à Paris, 1693. 12. Es existirt von beiden eine gute lateinische Uebersetzung: Iter per mundum Cartesii. Amstelodami, 1694. 12. Novae difficultates a Peripatetico propositae auctori itineris per mundum Cartesii circa cognitionem brutorum, cum refutatione duplicis defensionis systematis mundi Cartesii. Amstelodami, 1694. 12.

110) *Iter per mundum Cartesii* p. 84. Cartesium in sua methodo circulum committere, vitium longe turpissimum omnium, quae in ratiocinio reperire est. Quippe secundum ipsum nequit perfecte persuasus esse de illo principio: *quidquid clare percipio, verum est*, nisi quia Deus quisquam existit et ille Deus deceptor esse non potest. Nec potest scire, Deum esse, illumque Deum non esse deceptorem, nisi quod distincte concipiat existentiam Dei ex illa idea, quam in se reperit ipsius, ac quod distincte concipiat fallere esse quid Deo indignum. Uno verbo primam illum propositionem secunda probare et secundam prima, licet tamen iure non posset vel huius, vel alterius veritatem supponere. Verglichen p. 86. 89. Hieher gehört auch die Kritik des Cartesianischen cogito ergo sum p. 91.

Wenn gleich die Gegner in demjenigen, was sie an dem Systeme tadelten, fast immer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten, so konnten sie doch nicht leugnen, daß eine Reform der Philosophie sehr nothwendig sey; und wenn gleich des Cartesius Philosophie in den Schulen und Seminarien Frankreichs nicht selbst eingeführt wurde, so brachte sie doch die heilsame Wirkung hervor, daß der Vortrag der Philosophie auf denselben von dem Wuste leerer Spitzfindigkeiten, unnützer Fragen und Disputationen gereiniget wurde; daß man genauer unterschied, was zur Uebung der Studirenden und was zur Beschäftigung gebildeter Denker gehöre; daß man die Nothwendigkeit einsah, die Lehrgegenstände vollständiger zu erfassen, alles auf klare und deutliche Begriffe zurückzuführen, mehr auf die Erfahrung zu achten und die Nachbeterei abzulegen. Die scholastische Philosophie gewann mit einem Worte durch die Cartesische Philosophie, so sehr sie auch mit Widerwillen aufgenommen wurde, nach und nach eine andere Gestalt. Es erschienen keine Bücher mehr de universali, de gradibus metaphysicis, de ente rationis. Die Unterscheidungsnamen der Realisten und Nominalisten, der Thomisten und Scotisten wurden außer den Hörsälen gar nicht mehr gehört. Man gewöhnte sich, die Gründe für seine Behauptungen nicht sogleich für Demonstrationen zu halten, an manchen bisher für untrüglich gehaltenen Axiomen zu zweifeln, und den anders Denkenden nicht sogleich den Krieg anzukündigen. Von den qualitatibus occultis hörte man nichts mehr, und der horror vacui hatte in denjenigen Hörsälen seinen Credit verloren, worin fleißig mit Röhren und andern Instrumenten Versuche angestellt wurden. So schildert selbst ein Gegner der Cartesischen Philosophie den heilsamen Einfluß derselben auf die Verbesserung der philosophischen Vorträge[115]).

Nächst

115) *Iter per mundum Cartesii.* p. 182 seq.

Nächst Frankreich fand die Cartesianische Philosophie in keinem Lande mehr Freunde und Gegner, und erregte so viele Streitigkeiten und Bewegungen als in der Republik Holland. Cartesius war selbst noch Zeuge gewesen von der günstigen Aufnahme seiner Lehre auf einigen Universitäten, und von den unruhigen Auftritten, welche durch die Einmischung des Parteygeistes entstanden waren. Ungeachtet zu Utrecht und zu Leiden von dem Curatorium Beschlüsse gegen die neue Philosophie gefaßt wurden, so wurzelte sie doch immer fester ein. Jedes Neue ziehet die jugendlichen Köpfe an sich, findet aber an den bestehenden Verfassungen und Gesellschaften Widerstand. Voetius und andere Gegner des Cartesius freueten sich daher umsonst über den Tod des Cartesius, indem sie sich schmeichelten, seine Philosophie werde mit ihm zu Grabe gehen; sie trat vielmehr mit noch größerem Glanz und Ansehen hervor, die besten Köpfe erklärten sich für sie, und sie wurde auf den meisten Universitäten gelehrt. Nur war ein großer Theil der Theologen immer gegen sie eingenommen und befürchtete in derselben wo nicht offenbaren Atheismus, doch wenigstens ein geheimes Gift für die christliche Religion und einen fruchtbaren Keim von Ketzereien. Daher wurde durch Schlüsse der Synode zu Dordrecht 1656 festgesetzt, daß die Theologie und Philosophie getrennt, jene aus der Bibel, diese aus der Vernunft geschöpft werden müsse. In den Streitigkeiten, welche aus der heiligen Schrift entschieden werden könnten, dürften die Stellen derselben nicht nach philosophischen Grundsätzen erklärt werden, sondern es komme dabey alles auf den Sinn der Schrift, als das untrügliche Fundament aller Lehre an. Alle Hypothesen, welche mit der Offenbarung streiten, müßten verworfen und von Cartesius Philosophie solle weder in Schriften noch in den öffentlichen Disputationen etwas vorgetragen werden. Diese Schlüsse, waren das Werk der Voetia-

nischen

nischen Partey, und wurden das folgende Jahr zu Delft wiederholt, mit dem Zusatz, daß kein Anhänger der neuen Philosophie auf eine Anstellung in einem geistlichen Amte rechnen könne. Man fand aber vielen Anstoß daran, und schrie über Ungerechtigkeit und Kabale. Der Anhang des Voetius widersetzte sich auch den Neuerungen des Coccejus in der Theologie und die heftigen Streitigkeiten darüber bewirkten eine Verbindung der Coccejaner und Cartesianer, wodurch der Sectengeist noch mehr Nahrung erhielt. Unterdessen erschien ein Buch, welches der Vernunft und Philosophie das Recht der ersten Stimme in der Erklärung der Schrift zusprach und behauptete, ohne Philosophie könne sie gar nicht verstanden und erklärt werden [112]). Diese Schrift war eine Folge der Reaction gegen die Partey der Orthodoxen, bewies ihnen aber auch die augenscheinliche Gefahr für das System der kirchlichen Dogmatik, wenn die neue Philosophie die Oberhand gewinnen sollte. Daher wurde zu Leiden und Utrecht 1676 die Coccejanische Theologie und Cartesianische Philosophie verboten. Einen neuen Zuwachs erhielt die

112) Philosophia sacrae scripturae interpres. Eleutheropoli, 1666. 4. Dritte Ausgabe von Semler. Halle, 1776. 8. Der Verfasser dieses Buches, das so viel Aufsehen zu seiner Zeit gemacht hat, ist Ludwig Meier, ein Arzt und Freund des Spinoza. Eine Menge von Streitschriften sind über das Verhältniß der Philosophie und der heiligen Schrift als Offenbarung durch Veranlassung der Cartesianischen Philosophie und der gedachten Schrift erschienen. — Man vergleiche *L. Valentini Alberti* Cartesianismus et Cocceianismus Belgio hodie molesti. Lipsiae, 1679. *Fr. Spanhemii F.* de novissimis circa res sacras in Belgio dissidiis epistola. Lugd. B. 1677. 8. und im II. Tom. Op. *Abr. Heidani* Consideratien over eenige saecken onlanghs vorgevallen in de Universiteyt binnen Leyden, Amsterdam, 1676. 4. *Petri van Mastricht* novitatum Cartesianarum gangraena. Amstelodami, 1677. 4.

die Polemik, als die Philosophie des Spinoza nach und nach bekannt wurde, indem die Anticartesianer das Verdammungsurtheil über dieselbe auch auf die Cartesianische, als ihre Quelle ausdehnten, die Cartesianer aber die letzte als die einzige gründliche Widerlegung des Spinozismus priesen [113].

Bei allen diesen Kämpfen erhielt sich die Cartesianische Philosophie eine Zeit hindurch in großem Ansehen, und zählte unter ihren Anhängern mehrere berühmte Namen und gute Denker, von denen sich einige streng an das System des Meisters hielten, ohne einen Schritt weiter zu gehen, andere aber sich die Freiheit nahmen, nach eigner Ueberzeugung das System durch Zusätze und deutlichere Entwickelung zu erweitern, näher zu bestimmen und zu verändern. Daher die Unterscheidung der ächten und unächten Cartesianer. Von beiden Classen mögen hier nur diejenigen genannt werden, welche sich auf irgend eine Art ausgezeichnet haben. Adrian Heereboord (st. 1659) [114], trug durch seine deutlichen und doch mit Vorsicht geleiteten Vorträge der Cartesianischen Philosophie und durch seine Schriften viel zu ihrer Ausbreitung bey. Arnold Geulinx reformirte durch die Cartesianische Philosophie alle philosophischen Wissenschaften, ist der Urheber des Systems der gelegentlichen Ursachen und stellte zuerst ein reines System der Ethik

auf.

113) *Joh. Regii* Cartesius verus spinozismi architectus. Leuwarden, 1718. *Ruard Andala* Cartesius verus spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus. Franecker, 1719.

114) Consensus veritatis in scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Cartesio detecta. Nimwegen, 1659. 8. Theologia pacifica. Leiden, 1675. 4. Anti-Spinoza. Amsterdam, 1690. 4.

auf. Balthasar Bekker bestritt durch Folgerungen aus dem Cartesianischen Spiritualismus den Glauben an sichtbare Geistererscheinungen und Geisterwirkungen und wurde ein Märtyrer seiner Meinung. Wir werden von beiden noch besonders handeln. Christoph Wittich (geboren 1625 zu Brieg in Schlesien, starb 1687), war nach Heidanus einer der ersten, der die Cartesische Philosophie mit der Theologie in Verbindung brachte und die Uebereinstimmung von beiden in das Licht setzte [115a]). Herrmann Alexander Roel (starb 1718), Professor der Theologie zu Utrecht, war ein eifriger, jedoch nicht unbedingter Vertheidiger der Cartesianischen Philosophie, und hatte deswegen manche Streitigkeiten, besonders mit Gerhard de Vries über die angebornen Ideen. Er behauptete die Nothwendigkeit einer Philosophie überhaupt, und insbesondere einer natürlichen Theologie für das richtige Verständniß und die Vertheidigung der positiven Theologie und die Uebereinstimmung der Philosophie und Theologie, so daß, was dieser widerstreitet, auch nicht als philosophische Wahrheit gelten kann. Ruard Andala (geb. 1665 in Friesland, Professor der Philosophie und Theologie zu Franecker seit 1713, wo er 1727 st.), war einer der letzten Gelehrten, welche die von allen Seiten angefochtene neue Philosophie mit Scharfsinn verfochten [115b]). Das

115a) Philosophia naturalis et rationalis. Leiden, 1654. 4. Parallelismus et Consensus Aristotelicae et Cartesianae philosophiae in philosophia naturali. Leiden, 1643. 8. Selectae ex philosophia disputationes. Leiden, 1650. 12.

115b) Exercitationes academicae in philosophiam primam et naturalem. Fran. 1708. Syntagma theologico-physico-metaphysicum. 1710. 4. Paraphrasis in principia philosophiae Cartesii. 1710. 4. Dissertationum philosophicarum heptas. 1710. 4. Examen Ethicae Geulingii, 1716. Apologia pro vera et saniore philosophia. 1718. Cartesius Spinozismi eversor. 1716.

Das Ansehen der Cartesischen Philosophie fing an zu seiner Zeit schon merklich zu sinken, denn die Grundlosigkeit der Principien, die Unhaltbarkeit der Hauptsätze war schon zu oft zur Sprache gekommen, die Cartesianer unter sich uneinig; die Streitigkeiten über den Gebrauch der Philosophie und Vernunft in der Theologie, über das Wesen der Seele und des Körpers, die Gemeinschaft beider Substanzen, die angebornen Ideen, die Beweiskraft der neuen Demonstration für das Daseyn Gottes, über das Wesen und die Einwirkungen der Geister waren lebhaft und nicht ohne leidenschaftliche Hitze geführt worden, ohne besondern Gewinn, als daß das neue System immer mehr verdunkelt wurde; die Streitenden waren fast immer zugleich Theologen, hatten daher ein getheiltes Interesse, entschieden zuletzt immer durch das Gewicht der Offenbarung, und fanden im Systeme selbst und in den daraus entwickelten Folgesätzen nur Verderben und Gefahr für ihr kirchliches System; der Haß des Spinozismus wurde daher auch auf den Cartesius ausgedehnt; die Streitlust ermüdete nach und nach, und es wurde nun auch die Leibnitz-Wolfische Philosophie immer bekannter, und zog die Aufmerksamkeit auf sich [116]).

In den spanischen Niederlanden kam die Cartesische Philosophie, wiewohl sie auch einige Freunde fand, doch nie zu einem bedeutenden Ansehen. Die Jesuiten, in deren Händen die öffentlichen Unterrichtsanstalten waren, wirkten derselben zu mächtig entgegen. Nur ein Arzt zu Douai, Antoine le Grand, nahm sich der neuen Philosophie an, lehrte und vertheidigte sie in Schriften [117]).

In

116) Kort en opregt Verhaal van de eerste Oorsprong der Broedertwisten, de nu veertig Iaaren de Neederlandsche Kerken ontrust hebben. Amsterdam, 1708. 8.

117) *Antonii le Grand* philosophia verus e mente Renati des Cartes more scholastico breviter digesta. London 1671.

In Deutschland konnte die Cartesische Philosophie nicht gedeihen; denn eines Theils war daselbst die Aristotelische Philosophie noch immer in zu großem Ansehen, und Theils traten auch schon hier und da Männer hervor, welche eine freiere Ansicht gewonnen hatten, und mit Originalität philosophische Untersuchungen einleiteten. Wenn daher auch einer und der andere, wie Petermann in Leipzig, den Versuch machte, die neue Philosophie zum Lehrgegenstande zu erheben, so konnte sie doch keine tiefe Wurzeln schlagen. Nur auf wenigen reformirten hohen Schulen Deutschlands an der Grenze von Holland waren ihr die Umstände günstiger, weil mehrere Deutsche die Holländischen Universitäten besuchten, und daselbst, oder auf den Deutschen reformirten Lehrämter erhielten, und dadurch eine innigere Theilnahme an der neuen Philosophie sowohl als an den darüber entstandenen Streitigkeiten entstand. So gab es zu Herborn, Bremen und besonders zu Duisburg Cartesianer und Gegner. Am berühmtesten wurde Johann Clauberg, der zu Leiden die Cartesianische Philosophie bey Raei gehört hatte, und sie dann zu Herborn und Duisburg wieder lehrte (st. 1665). Gelehrsamkeit, Deutlichkeit und Ordnung des Vortrags wurden besonders an ihm gelobt. Alle seine Schriften beschäftigen sich mit der Cartesianischen Philosophie und er trug zu ihrer schnellern Ausbreitung durch die Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen der neuen und scholastischen Philosophie nicht wenig bey. Das System selbst, wovon Cartesius nur einige Grundlinien gezogen hatte, führte er weiter aus; bestritt auch einige Gegner als

1671, 12. Institutiones philosophiae secundum principia Renati des Cartes nova methodo adornata et explicata. London 1678. Nürnberg 1679. 8. Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis. Nürnberg 1679. 8.

als den Cyriacus Lentulus und den Maresius [118]. In der Schweiz, in Polen, Ungarn und Siebenbürgen verschafften die aus diesen Ländern auf den Holländischen Universitäten studirenden Jünglinge der neuen Philosophie ebenfalls eine günstige Aufnahme.

In England konnte die Cartesianische Philosophie eben so wenig als in Deutschland fortkommen. Wenn auch Einzelne günstig von ihr dachten, wie z. B. H. More, so waren doch die Meisten der Aristotelischen Philosophie ergeben und konnten daher der neuen Philosophie nicht gewogen seyn. Die Anhänger des Hobbes und seine Gegner waren ihr ebenfalls entgegen, die Letztern hielten die Lehre des Hobbes und des Cartesius für Atheismus. Die Urtheile, welche zwei angesehene Lehrer zu Oxford, Cudworth und Sam. Parker, über den Cartesius aussprachen, waren nicht geeignet, ihr Credit zu verschaffen. Der erste ließ zwar der Physik desselben im Allgemeinen Gerechtigkeit widerfahren, tadelte aber, daß er die Endursachen aus der Physik verbanne, und die Welt durch bloße mechanische Ursachen entstehen lasse, was mit seinen erzeugenden Formen nicht übereinstimmte; auch war er mit seinem Beweise für die Existenz Gottes, weil er blos sophistisch sey, nicht zufrieden, für einen Atheisten mochte er ihn jedoch nicht erklären [119]). Dasselbe Urtheil sprach auch der Zweite aus. Er habe die Naturlehre durch die Verbannung der Zwecke aus ihr so behandelt, daß dadurch die Erkenntniß des Urhebers der Natur ganz aufge-

118) *Joh. Claubergii* opera philosophica. Amsterdam 1691. 4. Logica vetus et nova. Ontosophia, de cognitione Dei et nostri; de dubitatione Cartesiana. — Nova Renati Des-Cartes sapientia, faciliori quam antehac methodo detecta a Cyriaco Lentulo, Herbornae 1651. 12.

119) *Cudworth systema intellectuale* p. 150. 886.

aufgehoben werde, denn er habe nur mathematische Kenntnisse zum Studium der Wissenschaften mitgebracht, und geglaubt, Welten könnten durch dieselben mechanischen Gesetze aufgebauet werden, durch welche die Lager der Kriegsheere errichtet würden. Es sey daher selbst zu befürchten, daß die wenigen Sätze, welche er in der Naturlehre voraussetze von Gott, als dem Urheber der Gesetze der Bewegung, bloße Voraussetzungen seyn [120]). In dieser Ueberzeugung befestigte ihn noch mehr die strenge Kritik der Fundamente der Cartesischen Philosophie, besonders was die Erkenntniß Gottes, durch welche alle Erkenntniß Gewißheit erhalte, betrifft, in welcher er das seichte Raisonnement, die Cirkelerklärungen, und das Blendwerk der ganzen vermeinten Demonstration sehr gut aufdeckt [121]). Er würde aus beiden Gründen, weil er die Welt ohne Gott fabricirte, und für das Daseyn Gottes nur leichte und sophistische Gründe vorbrachte, von dem Cartesius ein härteres Urtheil fällen, wenn er nicht den Leichtsinn und die Eitelkeit dieses Philosophen, daß er nur Neues sagen wollte, und um nicht den Ruhm seiner Erfindungen einzubüßen, auf Gegengründe nicht achtete, kennte [122]). Selbst Heinrich More lobte zwar im Ganzen die neue Philosophie außerordentlich und glaubte, daß durch sie dem überhandnehmenden Atheismus könne Einhalt gethan werden, doch müßte man sie vorher selbst erst von

120) *Sam. Parker Disputationes de Deo* p. 225. 281.

121) Ibid. p. 525. seq.

122) Ibid. p. 270. Cum itaque ea diligentia utrumque fecit philosophus, tam ut mundum sine Deo fabricaret, quam ut nulla Numinis argumenta nisi tenuia admodum, si non prorsus sophistica afferret, profecto severe nimis de hominis integritate iudicassem, nisi quod, cum illius nova movendi ambitionem cogitaverim, eum non tam impietate quam levitate peccasse suspicarer.

von einigen Fehlern, wohin er die Verwerfung der Teleologie und die Lehre von den Thieren als blossen Maschinen rechnete, reinigen. Da also drei Lehrer der Oxforder Universität darin übereinstimmten, daß sie die Philosophie des Cartesius für grundlos, fehlerhaft und gefährlich in Beziehung auf die Begünstigung des Atheismus hielten, so wurde sie in Oxford verboten, und gelangte um so weniger zu einigem Ansehen, als bald darauf Locke und Newton mit ihren Systemen hervortraten, welche in England den größten Beifall fanden.

In Italien konnte das Verbot des päpstlichen Stuhles 1663, die Cartesianischen Schriften weder zu lesen noch zu drucken, nicht verhindern, daß nicht mehrere Denker sich mit der neuen Philosophie beschäftigten, doch mehr als Eklektiker denn als eigentliche Cartesianer. Die Experimentalphysik, welche das Genie des Galilei und seiner Schule erhoben hatte, bestimmte die Hauptrichtung und das Ansehen der Aristotelisch-Scholastischen Philosophie ließ in Italien, wenigstens auf den Universitäten, eine originale Philosophie nie aufkommen. Jedoch erklärte sich Michel Angelo Fardella, der mit Malebranche in Briefwechsel stand, für den Idealismus, und Lettore Venturelli vertheidigte die Cartesianische Philosophie gegen die Angriffe des Bibliothekars Agnani zu einer Zeit, wo diese Philosophie, Frankreich etwa ausgenommen, schon größtentheils vergessen war [123]).

Die Cartesianische Philosophie erhielt noch während sie einiger Denker sich bemächtiget hatte und eine Schule ausmachte, mehrere Formen, welche zum Theil von der ursprüng-

123) Lettera del P. Lettore Venturelli a P. Maëstro Agnani Bibliotecario Casanettense di Roma intorno il libro, philosophia neopalaea. Ravenna 1738. 4.

ursprünglichen Gestalt derselben abwichen, denn eines Theils war das System weder nach seinen Gründen noch nach seinen Folgen vollständig entwickelt, theils ermangelte es überhaupt einer festen Grundlage und war mehr eine Reihe nicht streng verbundener Sätze, welchen Denkbarkeit aber nicht Nothwendigkeit zukam, und es ließ nach demselben Princip des Denkens mehrere Combinationen der Begriffe zu, welche eine andere Ansicht für den Verstand ohne Einsicht gewährten. Es glich einem Roman, der mehrere unvollendete Figuren in sich enthielt, in welchen aber ganz andere Figuren eben so gut eingezeichnet werden konnten. Als solche Selbstdenker, welche auf dem Fundament des Cartesius weiter fortbaueten, oder dasselbe noch haltbarer zu machen suchten, finden wir nur drei Gelehrte, Geulinx, Becker und Malebranche, und man kann zu diesen in gewisser Beziehung noch den Spinoza rechnen, der, obgleich Urheber eines ganz eigenthümlichen Systems, doch dasselbe zum Theil aus den Materialien der Cartesianischen Philosophie construirte, und auch noch in anderer Hinsicht zu den Cartesianern gerechnet werden kann. Der Erste entwickelte aus den Grundsätzen des Cartesius das System des Occasionalismus, der Zweite leitete aus dem Begriff der Spiritualität einige Folgerungen in Ansehung der Geisterwirkungen in unserer Welt her, die großes Aufsehen erregten. Der Dritte bildete mit originalem Geiste aus den Principien der neuen Philosophie ein neues System, welches den menschlichen Geist von seiner Verbindung mit der Außenwelt fast ganz lösete, die Ideen in Gott schauen ließ, und sich nicht weit von dem Spinozismus entfernte.

Arnold Geulinx war zu Antwerpen gegen 1625 geboren. Er studirte zu Löwen die Philosophie und Medicin, erhielt in Leiden die Doctorwürde und eine Lehr-

Lehrstelle daselbst. Nachdem er seiner Lehrstelle entsetzt worden war, begab er sich nach Leiden, wo er von Heidanus aufgenommen und großmüthig unterstützt wurde. Nach vielen Cabalen erhielt er 1665 eine Professur der Philosophie, der er mit vielem Ruhme bis an seinen frühzeitigen Tod 1669 vorstand. Er war ein thätiger Lehrer von großem Scharfsinn und besaß die Gabe der Deutlichkeit in hohem Maße. Das Heil der Wissenschaft, der Universität und der Jünglinge achtete er höher, als seinen eignen Ruhm. Darum sind alle seine Schriften erst nach seinem Tode aus Heften bekannt gemacht worden. Er war nebst Clauberg einer von den Ersten, welcher die philosophischen Wissenschaften nach den Grundsätzen des Cartesius reformirte und in einer systematischen Gestalt vortrug. Wir haben von ihm eine Logik, Metaphysik und Ethik und einige Schriften zur Erklärung der Cartesianischen [124]). In der Metaphysik und Ethik gehet er seinen eignen Gang, doch mehr in der letzten Wissenschaft. In dieser stellte er ein reines Pflichtprincip auf, in jener gründete er die rationale Erkenntniß von Gott, Welt, Seele auf die Selbsterkenntniß, als einer Reihe von immanenten Thätigkeiten und Zuständen mit Aufhebung aller Wechselwirkung zwischen Object und Subject. Hier stellte er die Hypothese von dem Occasionalismus auf, und suchte ihr den Schein von Demonstration zu geben; dort aber entwickelte er ein wahres, durch die

124) *Arn. Geulinx* Annotata praecurrentia ad R. Cartesii principia. Dordraci 1690. 4. — Annotata maiora in principia philosophiae R. Cartesii, accedunt opuscula philosophica eiusdem Autoris. Dordraci 1691. 4. — Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta. Amstelod. 1698. 12. — Metaphysica vera et ad mentem Peripateticam. Amstelod. 1691. 12. — γνωθι σεαυτον sive Ethica. Leidae 1675. Amstelod. 1696, 1709. 8.

Analyse des sittlichen Bewußtseyns sich bewährendes Princip der Sittenlehre. Wir bleiben hier nur bey jener Speculation stehen, und werden von dem zweiten in der zweiten Abtheilung handeln.

Die Gedankenreihe dieses Mannes ist folgende: Ich bin mir bewußt, daß ich denke, und meines Seyns als eines denkenden Wesens. Ich bin mir unendlich mannigfaltiger Arten und Modificationen des Denkens bewußt, indem ich bemerke, daß ich Mannigfaltiges sehe, höre, betaste, mancherley Schmerzen empfinde, bejahe, verneine, verbinde, unterscheide, herleite, absondere, liebe und hasse, und bei jeder dieser Veränderung in einem andern Zustande bin, auch bin ich mir der Identität meines Selbst bey allen jenen verschiedenen und wechselnden Zuständen bewußt; ich bin dasselbe, welches siehet, höret, Lust und Schmerz empfindet. Ich selbst bin Eines und einfach, ohne alle Theile. Ich finde in mir viele Gedanken, welche nicht von mir abhängen. Denn wenn ich diese oder jene Farbe sehen, diese oder jene Melodie hören will, so sehe und höre ich darum nicht, was ich will, weil ich es will. Sie müssen also, weil sie von meiner Spontaneität nicht abhängen, und doch eine Ursache haben müssen, von irgend anders woher kommen. Sie müssen also in mir von einem andern erkennenden und wollenden Wesen erzeuget werden, welches darum weiß, und erkennet, was und wie es wirket. D e n n e s i s t u n m ö g l i c h, d a ß e i n O b j e c t e t w a s w i r k e, w o v o n e s n i c h t w e i ß, w i e e s g e s c h i e h e t. Dieses ist ein evidenter Grundsatz, der aber durch einige Vorurtheile Etwas verdunkelt worden ist. Man stellt sich nämlich vor, daß einige vernunft- und vorstellungslose Dinge etwas wirken und handeln, daß z. B. das Feuer wärme, die Sonne leuchte, die Steine fallen, d. i. die Wärme, das Licht, die Bewegung des Fallens hervorbringen, und zwar ohne alles Bewußtseyn und Vorstellung. Wie falsch diese

Vorstellung sey, erhellet aus jenem Grundsatze. Denn so wie ich erkenne, daß ich dasjenige nicht mache, was ich nicht weiß, wie es geschiehet, daß ich z. B. keine Wärme, kein Licht, kein Fallen hervorbringe, warum sollte ich dieses dem Feuer, der Sonne, dem Steine zueignen, da sie aller Erkenntniß ermangeln und daher auch nicht sich vorstellen können, wie diese Wirkungen geschehen [125]). Dasjenige erkennende und wollende Wesen, welches in mir Vorstellungen erzeuget, erzeuget sie so, daß entweder es selbst, oder ich selbst oder Etwas anderes sie vermittelt. Der erste und zweite Fall ist nicht gedenkbar, weil diese Gedanken mannigfaltig sind, mein Ich und jenes Wesen als denkend einfach ist, als solches von Vielen ein und dasselbe denkt und von ihm nicht mannigfaltige Gedanken herfließen können. Es muß also ein Drittes geben, durch dessen Vermittelung jenes Wesen diese Vorstellungen hervorbringt, und es muß mannigfaltiger Veränderungen fähig seyn, damit dadurch verschiedene Objecte des Denkens vorgehalten werden können. Von der Art ist das Ausgedehnte, welches veränderlich ist. Es ist aber nur durch die Bewegung ein taugliches Instrument zur Hervorbringung der mannigfaltigen Gedan-

125) *Geulinx Metaphysica* p. 26. Sunt enim quidam modi cogitandi in me, qui a me non dependent, quos ego ipse in me non excito; excitantur igitur in me ab aliquo alio (impossibile enim est, ut a nihilo mihi obveniant;) et alius, quicunque sit, conscius esse debet huius negotii, facit enim, et impossibile est ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat; est hoc *principium evidentissimum* per se, sed per accidens et propter praeiudicia mea et anteceptas opiniones redditum est nonnihil obscurior. — Et qui mihi dico, me calorem non facere, me lumen et motum in praeceps non efficere, quia nescio, quomodo fiant, cur non similiter igni, soli, lapidi idem illud improperem, cum persuasum habeam, ea nescire, quomodo effectus fiant, et omni cognitione destitui.

Gedanken, denn der Körper in Ruhe verhält sich immer auf dieselbe Weise, und würde daher nur eine und dieselbe Wirkung vermitteln. Man könnte zwar denken, dasjenige Wesen, welches durch Hülfe des Körpers, eines ganz untauglichen Instruments, die Gedanken in mir hervorbringt, könnte auch diese Mannigfaltigkeit ohne Veränderung des Instruments bewirken, da das eine wie das andre unaussprechlich oder unbegreiflich ist, aber dieses stimmt nicht mit dem rechten Vernunftgebrauche überein. Ist es mir gleich etwas dunkel, wie Gedanken vermittelst des Körpers hervorgebracht werden, so darf ich doch diese Dunkelheit nicht über ihre Grenzen ausdehnen, und muß die Klarheit ergreifen, wo sie sich findet. Die Mannigfaltigkeit der durch das Instrument in mir erzeugten Gedanken läßt sich einigermaßen durch die Veränderlichkeit des Instruments begreifen; ohne dieselbe ist sie völlig dunkel und unbegreiflich. Auch erkennen wir durch den Sinn und dies Bewußtseyn die Veränderlichkeit des Körpers.

Körper und Bewegung stehen in keiner Proportion zur Hervorbringung der Gedanken in mir. Denn an dem Körper finden wir nichts als Masse und Ausdehnung; die Bewegung besteht darin, daß sich Theile von einander entfernen und nähern. Beides trägt nicht zur Entstehung eines Gedankens bey. Mögen auch Körper auf unendlich verschiedene Weise sich drehen, wieder einander begegnen, auf einander stoßen, so wird dadurch kein Gedanke möglich. Wenn Körper einander begegnen, so stoßen sie doch nicht auf mich. Denn mein Ich ist nicht ausgedehnt, hat keine Theile, keinen Ort oder Raum, keine Stelle zwischen Körpern, sonst würde ich ausgedehnt seyn und bestünde aus unendlichen Theilen. Mein Ich befindet sich nur so unter Körpern, daß diese auf mich, jedoch nicht als Ursachen, sondern nur als Instrumente

einwirken. Und wenn sie auch durch Stoß auf mich wirkten, so macht dieses noch kein Bewußtseyn, selbst nicht einmal von den einwirkenden Körpern, geschweige denn die Mannigfaltigkeit der Gedanken. Ich sehe vermittelst des Auges. Die Häute, Membranen, Netze, Flüssigkeiten sehen selbst nicht. Wenn sie auch nothwendig sind, damit eine Gestalt eines Körpers aufgenommen werde, so ist dieses Aufnehmen und Zurückwerfen der Lichtstrahlen noch kein Sehen, so wenig als der Spiegel siehet. Mein Ich mußte dann die Augen gebrauchen, das Bild mit Bewußtseyn wahrnehmen. Wäre es das eingedrückte Bild, was das Sehen macht, so müßte Ich wieder andere Augen haben, um das von jenen Augen reflectirte und meinem Gehirn eingedrückte Bild wahrzunehmen, und dazu gehörte wieder ein neues Auge. Die Augen tragen freilich etwas zum Sehen bey, aber nicht auf diese Art, nicht durch ihre eigne Natur und Wirksamkeit, sondern durch den Willen und die Kraft eines andern Wesens[126]).

Unter den unendlich vielen Körpern ist einer, den ich den meinigen nenne, d. i. derjenige, auf dessen Veranlassung die mannigfaltigen Vorstellungen in mir entstehen, ohne dessen mannigfaltige Bewegungen ich nicht das Licht, die Farben, Töne u. s. w. wahrnehmen würde. Ich bin mir bewußt, daß ich also von demselben auf gewisse Weise afficirt werde, und eben so auf denselben wieder wirke, indem nach dem Belieben meines Willens die Zunge, die Füße, die Arme sich auf mannigfaltige Weise bewegen. Das ist also mein Körper, von welchem ich auf gewisse Weise afficirt werde und auf welchen ich gewissermaßen d. i. uneigentlich wirke, denn eigentlich werde ich nicht von dem Körper, sondern von der Ursache, welche sich des Körpers als eines Werkzeugs

126) *Metaphysica* p. 32. *Ethica* p. 129. 130.

zeugs bedient, und auf das Belieben meiner Willkür werden gewisse Theile meines Körpers nicht von mir, sondern von der bewegenden Ursache beweget [127]). Denn ich bin nicht Urheber dieser Bewegungen, weil ich nicht weiß, wie sie verrichtet werden. Ich weiß nicht, ob und wie ich auf das Gehirn wirke, wie die Bewegung aus dem Gehirne durch Nerven und Muskeln in die Glieder geleitet wird. Erlangen wir auch davon durch Versuche der Naturlehre und Anatomie einige unvollkommne Erkenntniß, so macht diese empirische Erkenntniß, die nur nach vollbrachter Bewegung möglich ist, mich nicht zum Beweger, und leitet mich nicht in der Bewegung der Glieder. Weit früher vor aller dieser erworbenen Erkenntniß bewegten sich meine Glieder. Ich mag ermattet oder munter, gelähmt oder gesund seyn; so verhalte ich mich auf gleiche Weise in Beziehung auf das Entstehen dieser Bewegungen. Ist es nicht möglich, daß ich in meinem Körper eine Bewegung hervorbringe, so kann ich sie noch weniger außer meinem Körper hervorbringen. Ich bin also nicht Ursache von demjenigen, was ich nach der gemeinen Vorstellung mache, als das Schreiben, Malen, Tisch, Stuhl, Schuh, Kleidung. Was ich wirke und thue, das sind nur Handlungen innerhalb meiner Selbst, welche diese innere Sphäre nicht überschreiten, nicht auf meinen Körper oder auf andere Körper übergehen

127) *Metaphysica* p. 34. Hoc igitur voco corpus meum, a quo ego sic patior quodammodo (non enim proprie ab eo patior, sed a causa, quae tali instrumento utitur. Jam enim ostensum est, corpus in me non posse agere, sed tantum assumi ut instrumentum a causa per ipsum in me ineffabiliter agente) ent in quod ago quodammodo, nec enim vere in illud ago, sed ad arbitrium voluntatis meae, quaedam subinde partes in corpore meo moventur non quidem a me, sed a motore.

hen [128]). Wenn auch ein anderes Wesen nach seinem Belieben, ohne meinen Willen, will, daß meine Handlung sich auf meinen Körper, oder auf andere Objecte erstreckt und durch seinen Willen macht, daß sie sich dahin erstreckt, so bin ich doch nicht Ursache davon, es ist Wirkung seiner, nicht meiner Handlung.

Außer der Sphäre meines innern Handelns, der einzigen mir möglichen, bin ich bloßer Zuschauer und Betrachter der äußern Welt, ohne eine thätige Rolle an dem Schauspiele derselben zu haben. Selbst, daß ich die Welt schaue, ist nicht mein Werk, noch eine Wirkung der Welt, welche sich selbst mir nicht zum Schauen geben kann, sondern die Wirkung Gottes.

Es ergeben sich daraus folgende Sätze, welche eine Gewißheit haben, daß selbst die mathematische Evidenz mit ihr nicht zu vergleichen ist. 1) Ich kann in dieser Welt nichts außer mir wirken. 2) Alle meine Wirksamkeit, insofern sie meine ist, bleibt innerhalb meiner Selbst verschlossen. 3) Durch göttliche Kraft verbreitet sich meine Wirksamkeit zuweilen außer mir. 4) Insofern ist es aber nicht meine, sondern Gottes Handlung. 5) Sie verbreitet sich außerhalb, so weit und wann es Gott nach den von ihm mit größter Freiheit, blos von seiner Willkür abhängigen Gesetzen beliebt. Es ist ein eben so großes Wunder, daß, wenn ich das Wort Erde ausspreche, meine Zunge willkürlich erzittert, als daß die Erde selbst willkürlich erbebet, nur mit dem Unterschiede, daß

128) *Geulinx Ethica* p. 116 seq. 121. Denique huc mihi deveniendum esse perspicio, ut ingenue fatear, *nihil me extra me facere*, quidquid facio, in me haerere, nihil horum, quae ago, ad meum aliudve corpus aut alio quoquam manare.

daß es Gott gefallen hat, daß sich jenes zuweilen ereigne, nicht aber daß dieses geschehe. 6) Ich schaue blos die Welt an: 7) Die Welt kann sich mir nicht selbst zu schauen geben. 8) Gott allein macht, daß ich die Welt schaue und zwar auf eine unbegreifliche Weise, so daß ich, unter den erstaunenswürdigen Wundern, welche zu schauen er mich in dieser Welt gewürdiget hat, ich als Beschauer selbst das größte und fortwährende Wunder bin [129]).

So hat Geulinx das System der gelegentlichen Ursachen entwickelt. Es gründet sich auf die Begriffe des Cartesius von dem Wesen des Körpers und der Seele. Da beide wesentlich verschieden sind, so läßt sich kein Einwirken des Einen in das Andere begreiflich machen. Jedes bildet für sich eine Sphäre von Thätigkeiten und Veränderungen, in welche nichts aus der andern übergehen kann. Jedes stehet für sich, und gehet seinen Gang für sich, ohne Verbindung und Beziehung auf ein Anderes. Gott allein ist Ursache der Verbindung und Beziehung dieser ganz isolirten Thätigkeiten und Veränderungen, indem er macht, daß in der Seele Veränderungen entstehen, welche sich auf den Zustand des Körpers, und in den Körpern, welche sich auf die Thätigkeiten der Seele beziehen, und dem Scheine nach durch diese bewirkt werden. Auf Veranlassung der Zustände der Seele wirkt Gott auf den mit der Seele verbundenen Körper und die Außendinge, und auf Veranlassung der Bewegungen der Körper Veränderungen in der Seele. Alle Augenblicke wirkt Gott Wunder, unzählige Wunder; die ganze Welt ist eine stetige Reihe von Wundern Gottes. Hiermit verbindet er noch ein anderes Princip: Kein Ding kann etwas wirken, wovon es nicht weiß, wie

129) *Ethica*. p. 139.

wie es geschieht, oder jedes wirkt nur dasjenige, dessen Entstehungsweise es begreifen kann. — Ist dieß, so gibt es gar keine Wirksamkeit, weder immanente noch übergehende, weder körperliche noch geistige. Denn wenn wir auch gewisse Kräfte als die nächsten Ursachen erkennen, so ist doch der letzte Grund und die Wirkungsweise derselben durchaus unbegreiflich. Und gibt es keine begreifliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, so dürfen wir noch weniger eine übersinnliche annehmen, die sich in völlige Dunkelheit verliert. Es ist Inconsequenz und Mangel an Unterscheidung des Real- und Erkenntnißgrundes und eine Ueberschätzung der Demonstration, was diesen Grundsatz dem Geulinx als einen unbezweifelbaren, in sich evidenten Grundsatz geltend machte. Cartesius hatte allerdings durch den scharfen Gegensatz der Seele und des Körpers, so wie durch die Behauptung, die Seele bringe in ihrem Körper keine Bewegung hervor, weil sonst gegen sein erstes Gesetz der Bewegung die Quantität derselben verändert würde, sondern könne nur die Richtung derselben verändern, den Grund dazu gelegt. Geulinx ist aber der erste unter den Cartesianern, nicht der Arzt de la Forge, welcher die Folgesätze mit strengerer Consequenz entwickelte und dadurch auf dieses System kam [130]).

Es

130) Man ist in den neuern Zeiten über den ersten Urheber dieses Systems nicht völlig in dem Reinen gewesen. Bald hat man es überhaupt als Behauptung des Cartesius und der Cartesianer angeführt, wogegen mehrere Cartesianer protestirten und sich als ächte Cartesianer von den unächten unterschieden. Man sehe *Ruardi Andalae Disputatio de unione mentis et corporis physica.* Franequerae 1728. 4. In dieser Disputation wird ganz richtig Geulinx als der Urheber des Occasionalismus genannt, welchem dann B. Bekker, Deurhof, Volder,

Es fand bei einigen Cartesianern, welche aber von der größern Anzahl dieser Schule als unächte Cartesianer angesehen werden, als Balthasar Bekker, Volder, Deurhof, auch Bayle und Andere, Beifall und wurde besonders durch Spinoza und Malebranche noch weiter ausgebildet, bis es durch das System der vorherbestimmten Harmonie, welches eigentlich die Vollendung desselben genannt werden kann, bestritten und verdrängt wurde.

Balthasar Bekker ist am meisten durch die Anwendung dieser Grundsätze der Spiritualität und der Deca-

der, Malebranche und Spinoza gefolgt seyen. Diese richtige historische Notiz ist aber in der Folge wenig beachtet worden, indem man gewöhnlich den Arzt de la Forge, der der Seele das Vermögen, auf die Lebensgeister zu wirken, und dadurch die Richtung der Bewegung des Körpers zu bestimmen, gar nicht abspricht, und Malebranche als die Urheber des Systems der gelegentlichen Ursachen anführet. So das philosophische Lexicon von Walch, so selbst der fleißige Brucker. 4 B. 2 Thl. S. 266. Daß aber diese Meinung in Ansehung des Forge grundlos sey, davon hätte man leicht sich aus einem Werke, welches so sehr selten nicht ist, überzeugen können. Er nimmt S. 98. (Bremen 1673) eine wechselseitige Dependenz des Körpers und der Seele an, und findet darin die Vereinigung der Seele und des Körpers. Beide sind in dieser Verbindung Ursachen, zwar nicht causae univocae, aber doch aequivocae. S. 99 u. 100. sagt er: Nunc porro manifestum est, mentem per modum causae univocae in corpus non posse agere, illud determinando ad cogitationem aliquam producendam, neque etiam corpus in mentem agere posse communicando ei motum aliquem, quoniam neque mens moveri, nec corpus cogitare potest; oportet ergo ut sit per modum causae aequivocae, quod mens per suam cogitationem corpus determinet ad se movendum, et quod corpus, dum movetur, menti occasionem det aliquam cogitationem producendi. Non tamen con-

Occasionalismus auf die geglaubten Einwirkungen der Geister auf die Welt und die Menschen berühmt worden. Er bestritt einen Aberglauben, der allgemein verbreitet und selbst zum Theil in philosophische und theologische Systeme übergegangen war. Daß gute und böse Geister Wirkungen in der sichtbaren Welt, in der Seele Gedanken, Begierden, Vorsätze hervorbringen, Krankheiten, Stürme, Erdbeben erregen und heilen können; daß besonders die bösen Geister unablässig thätig sind, den Menschen zum Bösen zu verführen und ihn in sein Verderben zu stürzen; das wurde nicht allein von dem gemeinen Manne geglaubt, sondern auch von den Gelehrten als Wahrheit vorgetragen. Diesem Glauben setzte sich dieser Denker entgegen. Bekker war 1634 in Westfriesland geboren. Nachdem er seit 1650 zu Franecker und Gröningen die Theologie studirt und auch die Bekanntschaft mit der Cartesischen Philosophie gemacht hatte, wurde er 1655 Prediger in der Nähe von Franecker und erhielt die theologische Doctorwürde zu Franecker. Ein paar kleine Schriften, wovon die eine die Cartesianische Philoso-

concludi debet, corpus non esse causam cogitationum, quae in mente ex eius occasione nascuntur, neque etiam mentem non esse causam motuum, qui in corpore inveniuntur post eius cogitationes, quia sunt causae tantum aequivocae; Deus enim non minus est creator omnium rerum ut artifices autores suorum operum, licet omnes illi tantum sint causae aequivocae suorum effectuum. Gleichwohl ist die Behauptung, daß Forge die reale Gemeinschaft des Leibes und der Seele leugne, wie es scheint, von allen Schriftstellern der Geschichte der Philosophie dem Brucker nachgebetet worden. Selbst Buhle in der Geschichte der neuern Philosophie. 3 B. S. 286. vgl. 397 und Carus, in der Geschichte der Psychologie S. 496 sind dieser unrichtigen Vorstellung beigetreten.

losophie in einem sehr gemäßigten Tone vertheidigte [131]), die andere den Heidelberger Katechismus erklärte, zogen ihm so verdrießliche Händel zu, daß er seine Stelle niederlegte. Er bekam gleich darauf wieder eine Predigerstelle bei Amsterdam und bald darauf in dieser Stadt selbst, wo er erst 1680 in einer kleinen Schrift die abergläubische Furcht vor den Kometen bestritt, dann den ersten Theil seiner bezauberten Welt heraus gab, welchem bald das vollständige Werk folgte. Die Sensation war außerordentlich, eine Menge von Gegenschriften kamen heraus, viele aber freueten sich der dadurch gewonnenen Aufklärung. Anstößig war aber die Schrift vielen Theologen, und durch deren Verfolgungssucht wurde Bekker endlich mit Beibehaltung des Gehalts seines Amtes entsetzt, weil er seiner Ueberzeugung entgegen, keinen Satz widerrufen wollte. Er starb 1698 den 11. Jun. [132]).

Bekker

131) *Candida et sincera admonitio de philosophia Cartesiana.*

132) *De betoverde Weereld.* Das erste Buch erschien zu Leuwarden, 1690. Das ganze Werk aber in vier Büchern zu Amsterdam 1691. 4 Bde. 4. Dieses Werk ist in viele Sprachen übersetzt worden, am schlechtesten in die deutsche. Leipzig, 1693. 4. am besten in die französische. 1694. 12. Eine gute deutsche Uebersetzung haben wir in der neuern Zeit durch J. M. Schwager erhalten. Leipzig, 1781. 3 B. 8. Ueber das Leben und die Schicksale Bekkers sind nachzulesen *Mich. Lilienthal Selecta literaria* T. I. Obs. II. *Wilh. Henr. Bekker Schediasma criticum literarium de controversiis praecipuis B. Bekkero ob librum; cui titulum fecit; die bezauberte Welt, quondam motis.* Königsberg, 1721. 4. Balth. Bekkers Leben, Meinungen und Schicksale, oder wichtige Beiträge zur Geschichte der Toleranz, herausgegeben von J. M. Schwager. Leipzig, 1780. 8.

Bekker legte seiner Widerlegung der Geisterwirkungen das obige von Geulinx entwickelte System zum Grunde und führte dieses als ein heller Kopf in dieser polemischen Rücksicht deutlich, kräftig aus. Geister können ohne Körper nicht auf Körper wirken. Es gibt überhaupt keine Einwirkung und Gegenwirkung eines Dinges auf ein anderes; Gott ist die einzige Ursache der Verbindung, der Wirksamkeit zweier Dinge und insbesondere der Seele und des Körpers. Hieraus müßte also folgen, daß Gott die bösen Absichten der bösen Geister befördere, da sie ohne Gott auf kein Ding wirken können. Aus diesen speculativen Gründen würde jedoch der Glaube an die Geisterwirkungen noch nicht widerlegt werden können, wenn die Wirklichkeit derselben als Thatsache sonst erweislich wäre. Daß er diese bestreitet, diese Wirkungen als Dichtungen und Mährchen der Unwissenheit und des Aberglaubens darstellt, und die Stellen der Bibel, welche diesem Glauben das Wort reden, als Accommodationen betrachtet, — das ist der vorzügliche Theil dieses Werkes, wodurch er nebst Wier, Baço und Thomasius sich eine Ehrenstelle in dem Tempel der Menschheit erworben hat. Unter der Menge von Gegnern, welche gegen Bekker schrieben, war auch Poiret, der nicht mit der Widerlegung zufrieden, auch selbst das von Bekker Bestrittene aus philosophischen Gründen demonstriren wollte, die jedoch noch weit weniger Beweiskraft haben. Es ist so wenig wahr, sagt er, daß die Geister in die Körper nicht wirken können, daß vielmehr die Körper nur allein durch die Geister seyn und auf einander wirken können. Denn ein Geist ist es, nehmlich die Gottheit, welcher den Körpern das Daseyn und die Bewegung gab, und die letzte Bewegung so, daß es unbegreiflich ist, wie ein Körper den Körper bewegen könne, oder die Bewegung aus einem Körper in den andern übergehe, wenn nicht eine geistige

geistige Kraft angenommen wird, welche mit einem gewissen Grade des Strebens sich in die Materie und deren Theile ergießet, und successive bald in diese, bald in jene wirket. Wenn gleich diese Kraft nach der Lage der Theile auf verschiedene Weise bestimmt wird, so ist sie doch an sich und insofern sie in die Körper einwirkt und von einem Geist herrührt, eine geistige Kraft. Gott konnte den Geistern diese Bewegkraft der Körper entweder so mittheilen, daß sie vermöge eines eignen besondern Körpers auf andere Körper wirkten, oder daß sie durch das blosse Verlangen zu wirken, in die Materie einwirkten, und ihr die Richtung gaben: denn das eine hat für Gott nicht mehr Schwierigkeit als das andere [133]).

Ein Philosoph von tiefer Innigkeit und hoher Achtung für Religion, Sittlichkeit und Wahrheit war Nicole Malebranche. Er hatte treffliche Geistesanlagen, eine lebendige Einbildungskraft, eine vorzügliche Beobachtungsgabe, Reflexion, aber weniger das Talent des analytischen tiefen Forschungsgeistes. Sein Charakter war untadelhaft, und sein Interesse für Religion und Tugend achtungswerth. Hieraus entsprang jedoch eine Neigung zum Mysticismus, welche seinem Forschen eine einseitige Richtung gab und ihn hinderte tiefer in die Organisation des menschlichen Geistes einzudringen [134]). Er kam

133) *P. Poiret* de eruditione triplici. Amstelod. 1707. Vera methodus inveniendi verum. P. III. §. 25. p. 114.

134) Die Hauptquelle für das Leben des Malebranche ist die Denkschrift auf ihn von *Fontenelle*, welche in dem ersten Bande seiner *Eloge des Academiciens*. à la Haye, 1731. p. 317 befindlich ist. Aus diesem haben Mehrere geschöpft. Die von Long versprochene Lebensbeschreibung aus Malebranches Briefen, so wie die Bekanntmachung der letztern selbst, würde wahrscheinlich sehr interessant seyn.

kam zu Paris 1638 den 6. August mit einem schwächlichen, durch die Scrofelnkrankheit entstellten Körper auf die Welt, wurde aber mit desto größerer Sorgfalt gepflegt und erzogen. Seine Mißgestaltung machte, daß er den Umgang der Menschen scheute, desto fleißiger aber in den Schulen lernte. In dem Alter von 22 Jahren trat er 1660 in das Oratorium, widmete sich mit allem Fleiße dem Studium der Theologie, besonders der Kirchengeschichte und der Kritik der Bibel und las die alten Kirchenväter eifrig, aber er wurde durch alle diese Studien nicht gefesselt, und sein inneres Sehnen und Streben blieb unbefriedigt, bis er 1664 zufällig in einem Buchladen das eben damals erschienene Werk des Cartesius vom Menschen erblickte, und durch den Inhalt und die klare Ansicht angezogen, dasselbe mit der größten Begierde durchlas und durchstudirte. Von der Zeit an ergriff er das Studium der Cartesianischen Philosophie mit dem größten Interesse und ließ alles übrige liegen, indem er nur auf diesem Wege die Weisheit zu finden hoffte, die den Menschen allein glückselig machen könne, und welche auch den ersten Menschen in dem Stande der Unschuld erleuchtet habe [135]). Indem er aus diesem subjectiven Standpuncte [136]), welcher seinem frommen und sittlichen Gefühle zusagte, die Cartesianische Philosophie studirte, bildete sich dieselbe zu einem eigenthümlichen Charak-

135) *Fontenelle* p. 319. que la science parfaite n'etoit pas la Critique, ou l'histoire, et qu'il ne vouloit savoir que ce qu' Adam avoit sû.

136) *Malebranche de inquirenda veritate. Praefatio.* Prima fronte illud institutionis meae gratia duntaxat susceperam, verum nonnullorum rationibus, qui illud utile publico futurum existimarunt, eo libentius obtemperavi, quod praecipua illorum ratio apprime consonabat cum isto meo propriae institutionis instituto.

rakter aus, welcher auf eine originale Weise den Idealismus, Mysticismus und Supernaturalismus, den Augustinus [137]) und Cartesius vereinigte, mehrere helle Blicke in den menschlichen Geist eröffnete, die Untersuchung der Wahrheit durch Aufhellung der Irrthümer sicherte, aber auch durch Hypothesen verwirrte und durch einen wohlgemeinten Eifer für Religion und Sittlichkeit das Interesse von beiden, sammt dem der Erkenntniß, sich selbst unbewußt, untergrub.

Cartesius Schriften hatten ihn durch die klare Ansicht angezogen; aber es fehlte noch die deutliche Einsicht. Die Klarheit und Deutlichkeit war in der neuen Philosophie als das Erkenntnißprincip der Wahrheit aufgestellt worden, ohne daß dadurch ein absolutes Princip derselben gegeben war. Wo ist der letzte nichts weiter voraussetzende Grund der wahren Erkenntniß anders zu finden, als in Gott dem Urheber aller Dinge, dem Urquell aller Weis-

137) In der Vorrede und in dem ganzen Werke führet Malebranche viele mit seinen Ideen übereinstimmende Gedanken des Augustinus an. Es war überhaupt gewöhnlich in Frankreich, in diesem Kirchenvater die Bestätigung und Empfehlung neuer philosophischer Theorien und Hypothesen zu suchen, wie man aus de la Forge Vorrede vor seiner Abhandlung von dem menschlichen Geiste siehet. Es entstehet hier nur die Frage, ob Malebranche Augustinus Schriften vor, oder nach den Cartesianischen, oder beide zugleich studiret, ob eine Uebereinstimmung zwischen beiden sich ihm von selbst dargeboten, oder ob er sie zu seiner Rechtfertigung und zum Schutz gegen Angriffe, besonders von Theologen, gesucht habe — eine Frage, welche für die Geschichte des Malebranchischen Systems nicht unwichtig ist, zu deren Beantwortung aber die Data noch erst — vielleicht in seinen Briefen, wenn sie noch vorhanden sind, aufgesucht werden müßten.

Weisheit und dem Geber alles Guten? Wir können nur in Gott, der das Licht der Geister ist, Erkenntniß und Gewißheit finden. Dieses ist die Richtung, welche das durch Cartesius geweckte Denken in Malebranches Geiste nahm. Diese Ansicht erweiterte sich durch die theologischen Ideen von Gottes Allmacht und Gnade zu der Vorstellung, daß Gott das unendliche Seyn und Wirken im Physischen und Moralischen ist, welches allem besondern Seyn und Wirken zum Grunde lieget. Diese Idee philosophisch auszuführen, sie aus der Natur des menschlichen Geistes, seiner Kräfte und Wirkungen abzuleiten und so die Metaphysik, welche Cartesius nur den ersten Grundstrichen nach angedeutet hatte, weiter zu entwickeln, diese Metaphysik nebst der Anweisung zur Erforschung der Wahrheit in diesem Geiste, die Entfernung der ihr entgegenstehenden Hindernisse und Irrthümer, die Hinleitung der Aufmerksamkeit auf den gemeinschaftlichen Lehrer aller Menschen, ja aller Geister [138]), — dieses war das Ziel und das Object alles Strebens dieses geistvollen Denkers. Malebranche ist unstreitig der größte Metaphysiker, welchen Frankreich hervorgebracht hat. Die Wissenschaft des menschlichen Geistes ist ihm, wie Charron, die wichtigste Angelegenheit der wissenschaftlichen Cultur, die Hauptwissenschaft, welche dem Menschen offenbaret, was er ist und was er seyn soll, dagegen alle übrige Wissenschaften, wenn sie auch die verborgen-

139) *Malebranche* de inquirenda veritate. l. IV. P. II. c. 9. p. 510. Methodus, quam tradidi, iis, qui ratione recte uti, aut a Deo responsiones, quas iis omnibus largitur, qui ipsum rite interrogant, accipere volunt, prodesse posse mihi videtur. Existimo enim, me omnia dixisse, quae ad attentionem mentis corroborandam et regendam conferre possunt, iam autem attentio est oratio naturalis, quae ad verum omnium hominum magistrum dirigitur, ut ab eo erudiamur.

borgensten Geheimnisse der Natur enthüllten, doch nur als eine edle Ergötzung des Geistes zu betrachten sind [139]). Gewiß hätte er in dieser Wissenschaft sehr viel leisten und Epoche machen können, wenn er nicht vor der Untersuchung schon gewisse metaphysische Hypothesen aufgefaßt hätte, die er durch diese Wissenschaft beweisen wollte; wenn nicht eben diese Voraussetzungen seinen Forschungen viel zu früh eine Grenze gesetzt und sie einseitig gemacht hätten. Ungeachtet aller Energie, durchdringenden Kraft des Geistes konnte er sich dennoch nur ein negatives Verdienst erwerben, die Erforschung der Wahrheit von einigen Irrthümern zu reinigen, was nicht gering zu schätzen ist. Die Methode der Meditation hat er nicht weiter gebracht als Cartesius, aber doch dieselbe mehr entwickelt. Das Ziel, welches er aller Untersuchung und Forschung setzte, war dieses, daß alle Aufmerksamkeit, worauf seine Methode hauptsächlich beruhete, nichts anderes sey, als eine Hinkehrung des Geistes zu Gott als dem alleinigen Lehrer [140]).

So

139) *Malebranche de inq. verit. Praef.* Astronomia, Chymica et ceterae, paene omnes scientiae possunt haberi tanquam viri cordati et ingenui oblectamenta: verum ob illarum fulgorem non debent praeferri *scientiae hominis.* — Mens de omnibus iuxta lumina sua interna, rejecto falso et confuso sensuum et imaginationis testimonio, iudicare debet, ac si iuxta purum veritatis lumen de omnibus scientiis humanis iudicet, ausim asserere, illas paene omnes ab ipsa contemnendas esse, eam vero, *quae nos docet quid simus*, ceteris omnibus anteponendum.

140) *Malebranche de inq. verit. Praef.* Atque hinc patet, sola mentis attentione veritates retegi et scientias addisci, cum revera attentio mentis nihil aliud sit praeter ipsius conversionem ad Deum, solum magistrum nostrum, et a quo in omni possumus informari veritate, sola ipsius substantiae manifestatione, ut loquitur Augustinus.

So wie Cartesius die Philosophie auf Gottes Seyn und Wesen als dem Absoluten durch den Weg der Demonstration gründen wollte, so philosophirte auch Malebranche in demselben Geiste, nur daß er nicht die Demonstration aus Schlüssen, sondern die reine Anschauung für das Band hielt, welches den endlichen Geist mit dem Absoluten vereinigte. Wir sehen alle Dinge in Gott, dieses ist der Text seiner ganzen Philosophie, welche er auf eine geistreiche Weise mit mehreren Folgerungen, in denen er auch als Selbstdenker von Cartesius Behauptungen abzuweichen wagte, zuerst in seinem Werke von Untersuchung der Wahrheit vortrug [141]). Dieses Werk wurde mit großem Beifall aufgenommen, aber auch von dem Abt Foucher, der den Skepticismus der neuen Philosophie entgegen setzte, critisirt und vom Verfasser, in den Vorreden und Erläuterungen der folgenden Ausgaben, und von *des Gabets* vertheidiget. Die Harmonie seiner Philosophie mit der Religion noch mehr in das Licht zu setzen, schrieb er seine Conversations chretiennes 1677, welche ihn in einen Streit mit dem berühmten Arnaud über die Gnade und die Ideen verwikkelten. Hierauf beziehen sich seine Abhandlung de la nature et de la grace. Amsterdam, 1680. 12. und Medita-

141) De la recherche de la verité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris, 1674. 3 Vol. 12. Das erste Buch wurde erst in der Handschrift einigen Gelehrten zur Beurtheilung vorgelegt. Als es Beifall erhielt, wurde das Werk gedruckt, und in den vielen Ausgaben, die davon gemacht wurden, immer gefeilt und verbessert. Die sechste Ausgabe erschien Paris, 1700. 3 Vol. 12. Die siebente und beste kurz vor dem Tode des Verfassers 1712, 2 Vol. 4. und 4 Vol. 12. Lateinische Uebersetzung von *Lenfant*. Genf, 1691. 4. 1753 2 Vol. 4. Deutsche Uebers. Altenburg, 1776—1786. 4 Bde. 8.

ditations chretiennes et metaphysiques. Cologne (Rouen), 1683. 12. Sein System mit den bestrittenen Sätzen stellte er auf eine lichtvolle Weise in den Entretiens sur la metaphysique et sur la religion. Rotterdam, 1688. 8. dar. Seine letzten philosophischen Arbeiten waren Entretiens d'un Philosophe chretien et d'un philosophe Chinois sur la nature de Dieu. Paris, 1708. 12. und Reflexions sur la premotion physique pour repondre à un livre intitulé: de l'action de Dieu sur les créatures. Paris, 1715. 8.

Wenn wir alle diejenigen Puncte abziehen, welche mehr für die Theologie, als die Philosophie gehören, so bleiben hauptsächlich zwei Gegenstände übrig, über welche wir Malebranches Ansicht vernehmen müssen, nehmlich seine Theorie des Erkennens und sein metaphysisches System über das Verhältniß Gottes zur Welt und der Weltsubstanzen zu einander. Beide stehen in genauer Verbindung mit einander, und wenn man genau zusiehet, so ist das System auch das Fundament der Erkenntnißlehre, wie sich aus der Darstellung beider ergeben wird.

Die menschliche Seele ist nicht ausgedehnt, folglich eine einfache, untheilbare, alle Zusammensetzung ausschließende Substanz, in welcher jedoch zwei Vermögen unterschieden werden, nehmlich Verstand (intellectus) und Wille, welche mit den beiden Vermögen der Materie oder Ausdehnung, dem Vermögen mannigfaltige Figuren anzunehmen und dem Vermögen der Bewegung, analogisch verglichen werden können, um die abstrakten und undeutlichen Begriffe von den Seelenvermögen durch jene klärern von den Vermögen der Materie zu verdeutlichen. Der Verstand ist das Vermögen viele Ideen, der Wille, das Vermögen viele Neigungen zu empfangen, jener das Vermögen sich Vieles

vorzustellen, dieser, Vieles zu wollen. Idee ist nichts anders als dasjenige, was die Seele unmittelbar wahrnimmt; dieses ist theils etwas Äußeres, z. B. ein Quadrat, ein Haus, oder etwas Inneres, ein Zustand der Seele, d. i. eine Art des Seyns der Seele, eine Modification, als Schmerz, Freude, Neigung. Der Verstand, als das Vermögen, Ideen und Modificationen des Seyns anzunehmen, ist ein bloßes leidendes Vermögen, welches durchaus keine Thätigkeit in sich schließet [142]).

Der Wille ist das Vermögen mannigfaltige Neigungen zu empfangen, welches dem Vermögen der Materie, bewegt zu werden, analogisch ist. Es gibt nur eine allgemeine Ursache, so wie aller Bewegungen der Materie, so aller Neigungen der Seele, und diese ist der Urheber der Natur. So wie aber alle Bewegungen der Materie ihrer Natur nach geradlinigt sind, wenn sie nicht, durch äußere und besondere Ursachen bestimmt, die Kreislinie gehen; so sind auch alle Neigungen, welche wir von Gott empfangen haben, gut, und gehen allein auf das Gute und Wahre, wenn nicht der Antrieb der Natur durch eine fremde Ursache zu bösen Zwecken geleitet wird; diese fremde Ursache hat auch über uns alles Böse gebracht und unsere Neigungen zerrüttet. Es ist nehmlich ein Unterschied zwischen den Bewegungen der Materie und der Seele, welche der Urheber der Natur in beiden hervorbringt. Die Materie, aller Kraft beraubt, kann die empfangene Bewegung nicht aufhalten, noch abändern: denn Gott bestimmt selbst die Richtung der von ihm verursachten Bewegung. Der Wille aber empfängt zwar auch seine Neigung oder Richtung von Gott, aber er kann doch auch in gewisser Hinsicht handeln,

142) *Malebranche de inq. ver.* l. I. c. I. p. 2 — 4.

deln, die empfangenen Richtung zwar nicht aufheben, aber doch dieselbe beliebig abändern, und so alle Unordnungen in den Neigungen und alles Elend sich zuziehen. Unter Willen verstehe ich daher die Eindrücke und Bewegungen, durch welche wir zu dem unbestimmten und allgemeinen Gute hingezogen werden, unter Freiheit aber die Kraft, jene Neigung auf besondere uns gefallende Gegenstände abzuleiten, und da diese Kraft blind ist, so enthält sie auch das Vermögen, den Verstand auf die Objecte der besondern Neigungen hinzurichten, in sich [143].

Der Verstand nimmt wahr und denkt entweder das Einfache ohne alle Verhältnisse (bloße Wahrnehmungen oder Vorstellungen), oder Verhältnisse zwischen mehreren Dingen (Urtheile), oder Verhältnisse der Verhältnisse mehrerer Dinge (Schlüsse). Urtheile und Schlüsse, insofern sie in dem Verstande sind, sind bloße Vorstellungen [144]. Der Wille aber urtheilet und schließet, indem er den von dem Verstande dargebotenen Vorstellungen beistimmet oder nicht, willkürlich, obgleich bey den einleuchtenden Wahrheiten nothwendig [145]. Der Wille gehet durch einen natür-

142) *Malebranche* ib. p. 5. 6. Hoc igitur *voluntatis* vocabulo impressionem illam seu motum designo, quo ad bonum indeterminatum et universale ferimur; voce vero *libertatis* nihil aliud intelligo praeter vim illam, qua mens impressionem istam versus obiecta nobis arridentia diducere potest.

144) *Malebranche* l. I. c. 2. Intellectum nunquam iudicare, sed duntaxat res recipere, sive iudicia et ratiocinia, quatenus in intellectu sunt, nihil aliud esse praeter puras perceptiones.

143) *Malebranche* ibid. p. 8. Perceptio igitur unica est intellectus functio, voluntas vero sola iudicat et ratiocinatur, iis, quae ab intellectu ipsi offeruntur, voluntarie assentiendo.

wirklichen Trieb auf das Wahre und Gute; weil aber das Gute und Wahre einigermaßen von dem Verstande erkannt seyn muß, so wird das dem Wahren und Guten Aehnliche sein Object, und weil dieses nicht immer wirklich wahr und gut ist, sondern nur den Schein davon hat, so würde die menschliche Seele in beständige Irrthümer gerathen, wenn sie nicht frei wäre, denn darum hat der Mensch Freiheit von Gott erhalten, daß er sich nicht mit Wahrscheinlichkeit begnüge, sondern nur in der Wahrheit Zufriedenheit finde, und Irrthum und Strafe vermeide. Wir brauchen die Freiheit recht, wenn wir nicht eher einer Sache beistimmen, als bis wir, nach unausgesetzter Prüfung und Erforschung der Dinge von Grund aus, nichts weiter an ihnen zu erforschen finden, und durch innere Vorwürfe unserer Vernunft dazu gemahnet und genöthiget werden. Aller Irrthum entspringt aus dem Mißbrauch oder Nichtgebrauch der Freiheit [146].

Das

146) *Malebranche* l. I, c. 2. Quae necessitas ut a nobis agnoscatur, attendendum est, nos in verum et bonum naturali quodam motu propendere. Cum autem voluntas non feratur nisi in res ab intellectu aliquantum cognitas, in id certe necessario ferri debet, quod vero et bono simile est; sed quia quidquid vero et bono simile est, non re ipsa tale est, non dubium, quin in perpetuos paene errores incideret, si non libera esset et in quodlibet vero et bono simile necessario et ineluctabili ferretur impetu. Unde ipsius errores summo conditori, a quo esse suum accepit, tribui non immerito viderentur. Libertate igitur a Deo donati sumus, ut missa verisimilitudine in sola veritate acquiescentes errorem poenamque ipsum prementem pede non claudo vitemus. Nostrum nempe est, animum indesinenter intendere ad assiduum rerum examen, donec iis a capite ad calcem expensis et enucleatis nihil ulterius comperiendum desideretur. — Si igitur libertate nostra, quantum possumus, utimur, ea rite quidem utemur; hoc est, si nulli unquam rei, nisi internis rationis nostrae objurgationibus moniti et adacti, assentiamur.

Das Denken macht das Wesen der Seele aus, nehmlich nicht dieses oder jenes bestimmte Denken, sondern die Denkfähigkeit im Allgemeinen. Das Wollen ist zwar ein von der Seele unzertrennliches Vermögen; allein es setzt das Denken voraus, ist daher nicht wesentlich. Alle bestimmten Gedanken und Willensacte sind besondere Modificationen des Denkens oder der denkenden Seele. Wir müssen uns die Seele als die Fähigkeit, unendlich mannigfaltige Modificationen aufzunehmen, von welchen nicht alle erkannt werden, vorstellen [147]). Die Einschränkung der Seele, daß sie nicht unendliche Dinge erkennen, noch Vieles auf einmal deutlich denken kann, so wie die Unbeständigkeit des Willens, welche aus der Sehnsucht nach dem Unendlichen, dem Guten, das die Seele nicht besitzt, entsteht, ist die Quelle vieler Irrthümer [148]).

Die Erkenntniß des Menschen ist von doppelter Art. Der Gegenstand derselben ist nehmlich entweder in der Seele, oder außer der Seele. In der Seele sind die eigenen Gedanken, oder die mannigfaltigen Modificationen der Seele oder überhaupt alles dasjenige, was in der Seele nicht anders seyn kann als so, daß es wahrgenommen wird, als Empfindungen, Einbildungen, reine Begriffe, Affecten und Neigungen. Die Seele bedarf zur Wahrnehmung dieser Modificationen keiner Idee, weil sie selbst nichts anders ist, als die auf diese oder jene Weise modificirte Seele, so wie die Rundheit und die Bewegung eines realen Körpers nichts weiter sind, als dieser so geformte und bewegte Körper [149]).

Die

147) *Malebranche* l. III. c. 1.

148) *Malebranche* l. III. c. 2. 4.

149) *Malebranche* l. III. P. II. c. 1. p. 107. Quaecunque mens percipit, sunt duplicis generis; aut enim sunt in

Die Objecte außerhalb der Seele sind von doppelter Art, materielle und geistige. Die materiellen können mit der Seele nicht auf die Art vereiniget werden, die zur unmittelbaren Wahrnehmung erforderlich ist, weil sie ausgedehnt sind, und die Seele, da sie nicht ausgedehnt ist, nicht aus sich hinausgehen kann, um die von ihr verschiedenen Objecte zu schauen. Die geistigen Objecte können wir zwar jetzt nicht unmittelbar wahrnehmen, und ihre Gedanken nur durch Hülfe von Worten und andern Zeichen erkennen; aber es ist wahrscheinlich, daß dieses nur eine von Gott für das gegenwärtige Leben getroffene Einrichtung ist; daß die Geister an sich sich unmittelbar wahrnehmen können, und daß also auch die Menschen, wenn sie von der Sclaverey des Körpers befreiet sind, auf eben die Weise ihren Geist einander öffnen können, wie die Engel in dem Himmel wahrscheinlich es vermögen. Eigentlich können jedoch die Geister mit einander nur in Gott vereiniget werden, und sich selbst in Gott schauen, oder eine klare Idee ihres Seyns durch die in Gottes Wesen enthaltene Idee erhalten [150]).

Da

in mente, aut extra mentem. Quae in mente existunt, sunt ipsius propriae cogitationes, hoc est, omnes ipsius variae modificationes. — Menti autem nostrae nullis opus est ideis, ut haec omnia possit percipere, quia sunt intus in ipsa mente, aut potius quia nihil aliud sunt praeter mentem ipsam hoc vel illo modo modificatam.

150) *Malebranche* ib. p. 197. 198. Existimo tamen, nullam esse substantiam pure intelligibilem praeter substantiam Dei; nihil posse evidenter cognosci nisi in ipsius lumine, unionemque spirituum efficere non posse, ut visibiles sint sive ut videri queant. Quamvis eam nobismet ipsis arctissime uniamur, nobismet tamen ipsis inintelligibiles, ut ita dicam, erimus, donec nosmet ipsos videamus in Deo et nobis ipsis offerat ideam omnino claram entis nostri, quam ipse habet in suo esse inclusam,

Da die materiellen Objecte nicht unmittelbar wahrgenommen werden, so muß in der Seele etwas Unmittelbares seyn, wodurch sie wahrgenommen werden, und das ist die Idee. Wenn wir die Sonne sehen, so ist die Sonne nicht das unmittelbare Object, das gesehen wird, sondern Etwas, was sich mit der Seele auf das Innigste vereiniget, und das ist die Idee. Idee ist das unmittelbare Object der Seele bey ihren Wahrnehmungen [151]). Es ist jedoch nicht nothwendig, daß Etwas außer der Seele existire, was der Idee ähnlich ist, denn oft stellen wir uns Etwas vor, was nicht existirt, und nicht existiret hat, z. B. ein goldener Berg, die Vorstellungen der Träumenden und Wahnsinnigen. Es herrscht überhaupt über die Realität der Dinge ein allgemeiner Irrthum, denn wenn die Menschen ein Object empfinden, so glauben sie sogleich, daß dasselbe ganz gewiß existire; auch daß es so existire, wie sie es empfinden, was doch nicht der Fall ist. Die Ideen aber hält man gemeiniglich für Nichts, da sie doch unstreitig eine reale innere, nicht äußere Existenz haben. Denn wie könnten die Ideen sich durch ihre Eigenschaften unterscheiden, da die Idee des Vierecks andere Eigenschaften hat, als die Idee einer Zahl und ganz verschiedene Dinge vorstellig machen, wenn sie nichts Reales wären. Nur das Nichts hat keine Eigenschaften [152]).

In

151) *Malebranche* ib. p. 196. Illa igitur obiecta immediate per se ipsa non videt, cumque mens nostra videt solem exempli gratia, certe sol non est obiectum immediatum mentis, sed aliquid, quod menti nostrae intime unitur; atque illud est, quod ideam appello. Itaque per illud vocabulum idea nihil aliud hic intelligo, quam id, quod est obiectum immediatum mentis, aut quod ipsi proximum est, dum aliquid percipit.

152) *Malebranche* p. 196. 197. Accurate animadvertendum est, omnino necessarium esse, ideam obiecti actu praesentem esse intellectui, ut illud obiectum percipere pos-

In Ansehung der Ideen und der Art und Weise, wie wir durch Ideen die Objecte, die nicht unmittelbar wahrgenommen werden, erkennen, gibt es fünf verschiedene Ansichten. 1) Die Ideen kommen von den Objecten in die Seele; 2) die Seele hat das Vermögen, die Ideen hervorzubringen, 3) Gott bringt sie mit der Schöpfung der Seelen, oder unmittelbar hervor, wenn wir an ein Object denken; 4) die Seele besitzt alle Vollkommenheiten, welche sie an den Körpern schauet, in sich selbst; 5) die Seele ist mit dem vollkommensten Wesen vereiniget, welches alle Vollkommenheiten der erschaffenen Dinge im Allgemeinem enthält[153]). Unter allen diesen Voraussetzungen ist es nur die letzte, welche vollkommen befriediget.

Die erste Hypothese enthält die gewöhnliche Lehre der Peripatetiker von den Bildern (species), welche die

possit. — At vero non necesse est, ut extrinsecus existat aliquid simile huic ideae, saepissime enim contingit, ut res percipiamus quae non existunt, nec unquam exi- sterunt. — — Ideam vero, quae necessario existit, quaeque aliter se habere nequit quam videtur, incogitanter ut plurimum indicant nihil esse, quasi ideae innumeras non haberent proprietates; quasi idea quadrati longe non differret ab idea alicuius numeri, resque plane diversas non repraesentaret; quod de nihilo dici unquam nequit, cum nihilum nullam habeat proprietatem. Ideae igitur procul dubio realiter existunt.

153) *Malebranche* — p. 198. Asserimus igitur prorsus necessarium esse, ut ideae, quas habemus de corporibus ac de ceteris obiectis, quae per se ipsa non percipimus, ab illis corporibus aut ab illis obiectis veniant; vel ut mens nostra polleat virtute istas producendi ideas; vel ut Deus eas cum mente ipsam creando producat, vel eas producat, quotiescunque de obiecto aliquo cogitamus; vel ut mens in se ipsa possideat omnes perfectiones, quas in istis corporibus videt; vel denique ut uniatur enti summe perfecto, quodque in se omnes in genere includat entium conditorum perfectiones.

die Objecte durch die äußern Sinne zu dem innern ausströmen lassen. Allein da alle Körper undurchdringlich sind, so werden die Bilder nicht ganz von verschiedener Beschaffenheit, also auch Körper seyn; sie können sich also nicht durchdringen, müssen sich wechselseitig aufreiben. Da man aus einem Puncte eine unendliche Anzahl von Objecten anschauen kann, so müßten die Bilder aller dieser Objecte auf einen Punct zusammen kommen, wogegen ihre Ausdehnung und Undurchdringlichkeit streitet. Da die Objecte nach ihrer Entfernung größer oder kleiner erscheinen, so müßten auch die Bilder ihre Größe verändern. Man siehet aber keinen Grund davon ein. Bei einem Würfel sind die Bilder der Seiten ungleich, obgleich alle Seiten gleiche Quadrate sind. Es läßt sich endlich gar nicht begreifen, wie es zugehen sollte, daß die Körper in alle Räume mit so unendlicher Geschwindigkeit unaufhörlich Bilder von sich geben, ohne alle Verminderung ihrer Masse [154]).

Daß die menschliche Seele das Vermögen besitze die Ideen hervorzubringen, über welche sie denken will, und daß sie dazu durch die Eindrücke gereizt werde, welche die Objecte auf den Körper machen, wenn diese Eindrücke gleich keine Bilder der zugehörigen Objecte sind, ist die zweite Voraussetzung, welche Malebranche als eine Ausgeburt des menschlichen Hochmuths nur mit metaphysischen Gründen bestreitet. Man bildet sich ein, der Mensch könne Ideen schaffen und vernichten, so wie Gott Alles aus Nichts schafft, und darin bestehe das Ebenbild Gottes. Das ist aber eine Chimäre, diese Ideen sind die realsten Dinge und geistiger Art, welche die Körper übertreffen, diesemnach würden die Menschen bessere und edlere Dinge machen als Gott. Die Schöpfungskraft kommt

154) *Malebranche* l. III. P. II. c. 2.

kommt den Menschen nicht zu. Man sagt zwar, um den Schein der Schöpfung zu vermeiden, die Hervorbringung der Ideen sey keine Schöpfung aus Nichts, denn sie setze etwas Vorgängiges voraus. Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht gehoben: denn die materiellen Eindrücke, welche das Gehirn von den Objecten empfängt, haben nicht die geringste Aehnlichkeit noch Tauglichkeit für die Hervorbringung der Ideen und es ist daher immer eine Schöpfung, die noch schwieriger ist, als die Schöpfung aus Nichts, da sie erst einen untauglichen Stoff zernichten muß. Und wenn auch die Seele das Vermögen hätte, die Ideen hervorzubringen, so könnte sie doch keinen Gebrauch davon machen, weil sie keine Kenntniß des Objectes hat, um die Idee demselben ähnlich zu machen. Im Grunde aber beruhet dieser Irrthum auf einer Uebereilung des Urtheiles, daß irgend ein Object Ursache von einer Wirkung sey, wenn sie beides mit einander verbunden wahrnehme, und die wahre Ursache der Wirkung ihr verborgen ist. Da die Idee einer Sache sogleich gegenwärtig ist, als man dieselbe will, so glaubt man, die Seele sey durch ihren Willen Ursache der Idee, so wie die Peripatetiker die Objecte für Ursachen der Bilder halten, da doch nur so weit das Urtheil reichet, der Wille und das Object sey nach der Ordnung der Natur und dem Willen des Urhebers derselben in der Regel eine nothwendige Bedingung, daß sie die Ideen haben könne, nicht aber die Ursache, und das Zusammentreffen von beiden sey die Veranlassung für den Urheber der Natur zur Ausführung seines Willens [155].

Die dritte Voraussetzung, daß die Ideen angeboren seyen, wird durch folgende Gründe widerlegt. Die Seele hat Ideen von unendlich vielen verschiedenen Dingen, welche in der Welt sind. Es ist nicht wahrscheinlich,

155) *Malebranche* l. III. P. II. c. 3.

sich, daß Gott so eine unendliche Menge von Dingen mit der Seele erschaffen habe, da er dasselbe auf einem einfacheren Wege erreichen konnte. Und wie sollte die Seele, wenn ein Object z. B. die Sonne den Sinnen gegenwärtig ist, aus der unendlichen Zahl der Ideen die zugehörige auswählen, da das Bild der Sonne in dem Gehirn keine Aehnlichkeit mit der Idee hat. Es läßt sich aber auch nicht denken, daß Gott jeden Augenblick die Ideen in der Seele hervorbringe, deren sie bedarf. Denn da wir zu jeder Zeit den Willen haben können, alle Dinge zu denken, so muß die unendliche Menge von Ideen der Seele undeutlich vorschweben [156]).

Vierte Voraussetzung. Daß die Seele mannigfaltiger Empfindungen und Vorstellungen ihrer eigenen Modificationen empfänglich ist ohne Ideen, läßt sich ohne Schwierigkeit denken, da sie nur dasjenige vorstellen, was in der Seele ist. Ganz etwas anderes ist es, wie die Seele in den Ideen von Sonne, Fluß, Pferd Etwas vorstellen könne, was außer der Seele ist. Einige behaupten, die Seele habe, als zum Denken eingerichtet, d. i. indem sie ihre eigenen Vollkommenheiten betrachte, alle Erfordernisse zur Wahrnehmung der Objecte in sich. Ein höheres Wesen besitze die Vollkommenheiten der niedern. Die Seele sey unter allen erschaffenen Dingen, die uns bekannt seyen, das vorzüglichste und besitze daher auf eine geistige Weise, was in der sichtbaren Welt wirklich ist, und könne dasselbe dadurch erkennen, daß sie sich auf verschiedene Weise modificiere. Die Seele sey, mit einem Worte, gleichsam die intelligible Welt, welche die materielle und sinnliche Welt, ja noch Mehreres in sich vereinige. — Das ist die allerkühnste Behauptung, welche aus Eitelkeit, dem Hange nach Unabhängigkeit und der Begierde, dem ähnlich zu seyn, der Alles in sich faßt, b[illegible] ent.

156) *Malebranche* l. III. P. II. c. 4.

entsprungen ist und unsern Geist so verwirrt hat, daß er sich zu haben einbildet, was er nicht hat. Auf diese Art kann nur allein Gott, der sich selbst sein Licht ist, die Dinge erkennen.

Gott existirte ehe er die Welt schuf; er konnte sie nicht ohne Ideen und Erkenntnisse hervorbringen, daraus folgt, daß die göttlichen Ideen von der Welt, von Gott selbst nicht verschieden sind; daß also alle erschaffenen Dinge, auch die materiellsten und irdischsten auf eine ganz geistige, für uns unbegreifliche Weise in Gott sind. Gott siehet also alle Dinge in sich, indem er seine Vollkommenheiten betrachtet. Er erkennet auch die Existenz derselben, denn sie hängen von seinem Willen ab, und sein Wille ist ihm nicht verborgen. Gott siehet also nicht allein das Wesen, sondern auch die Existenz der Dinge in sich [157]).

Das ist aber nicht der Fall mit den endlichen Geistern; der menschliche Geist kann zwar alle, auch die unendlichen

157) *Malebranche* l. III. P. II. c. 5. Deus solus sibi ipsi lumen est, ac sese considerando quaecunque produxit ac producere potest, solus videt. Deum solum antequam mundus conderetur extitisse, ac mundum sine cognitione et idea producere ipsum non potuisse, constat: unde sequitur, ideas illas, quas de mundo habuit, ab ipso Deo non esse diversas; ac proinde omnes res conditas, eas etiam, quae maxime materiales et terrestres sunt, in Deo esse modo prorsus spirituali, quem non possumus capere. Deus igitur in se omnia entia videt, suas perfectiones, quae ea ipsi repraesentant, considerando. Eorum praeterea existentiam perfecte cognoscit, cum enim omnia entia ab ipsius voluntate pendeant, ut existunt, ipse vero non possit ignorare suas proprias voluntates; hinc sequitur, ipsum non posse ignorare illorum existentiam, atque ideo Deus non modo rerum essentiam, sed earum etiam existentiam in se videt.

lichen Dinge erkennen, ohne sie doch in sich zu enthalten, und schauet daher das Wesen derselben nicht in sich. Denn er betrachtet ein Ding nach dem andern, begreift also nicht alle Dinge in sich, schauet also weder deren Wesen, noch deren Existenz in sich, da Ideen der Seele gegenwärtig seyn können ohne Wirklichkeit der Dinge [158]).

Noch ist die fünfte Voraussetzung übrig, welche nicht nur dadurch, daß Gott die Welt nach Ideen erschaffen hat, daß er als das vollkommenste Wesen alle übrigen möglichen Dinge nach ihrem Wesen und Seyn in sich enthält, daß Gott mit unserm Geiste durch seine Gegenwart auf das innigste vereiniget, und so der Ort der Geister wie der Raum der Ort der Körper ist, sondern auch noch durch folgende Gründe zur Gewißheit gebracht wird. 1) Gott kann zwar in den einzelnen erschaffenen Geistern eine unendliche Anzahl von Ideen hervorbringen. Allein Gott bewirkt alles auf die leichteste und einfachste Weise. Nun kann Gott durch sich selbst den Geistern alles offenbaren, indem er will, daß sie in ihm dasjenige sehen, was auf die Dinge Beziehung hat und sie darstellt [159]). 2) Diese Ansicht bringt die erschaffenen Geister in

158) *Malebranche* l. c. Cum mens non sit actu infinita, nec infinitarum modificationum capax eodem tempore, fieri prorsus nequit, ut in se videat, quod in se non habet. Rerum igitur essentiam non videt suas proprias considerando perfectiones aut sese varie modificando. Earum etiam existentiam in se non videt, quia ab ipsius voluntate non dependent ut existant, et quia ideae rerum possunt adesse menti, quamvis res actu non existant.

159) *Malebranche* l. III. P. II. c. 6. p. 209. Cum igitur Deus possit per se omnia mentibus patefacere volendo simpliciter, ut videant id quod est intra ipsa seu in medio ipsorum, hoc est, id quod in ipso est, quod relationem habet

in die größtmögliche Abhängigkeit von Gott, denn dann können wir nichts erkennen, wenn Gott nicht will, daß wir es schauen sollen und wenn er es nicht selbst zu schauen gibt. Gott unterrichtet und erleuchtet selbst die Philosophen in den Erkenntnissen, welche man irrig natürliche nennt, da sie vom Himmel stammen. Gibt man zu, daß die menschliche Seele bey dem Erkennen selbstthätig sey, oder daß sie die Ideen in sich selbst habe, dann läßt sich eine allgemeine Abhängigkeit der Seele in allen ihren Handlungen von Gott nicht deutlich denken. Das Wort Mitwirkung (concursus) erweckt ebenfalls keinen deutlichen Begriff dieser Abhängigkeit [160]). 3) Die Art und Weise, wie der menschliche Geist alles erkennet, ist ein noch stärkerer Grund dafür. Wenn man über einen besondern Gegenstand denken will, so wirft man den Blick zuerst auf alle Dinge, bis man zuletzt denselben an das einzelne Object heftet, das man betrachten wollte. Nun kann man aber doch kein Verlangen haben, irgend ein Object zu betrachten, wenn man es nicht schon, obgleich nur im Allgemeinen und undeutlich, schauet. Folglich müssen alle Objecte der Seele gegenwärtig seyn, da man von dem Verlangen ergriffen werden kann, alle Objecte, eines nach dem andern, zu betrachten. Alle Objecte können aber, wie es scheint, der Seele nur dann gegenwärtig seyn, wenn ihr Gott gegenwärtig ist, welcher in der Einfachheit seines Wesens alle Dinge begreift. Denn die allgemeinen Ideen von Gattung, Art u. s. w. scheinen nicht möglich zu seyn, wenn die Seele nicht alle Dinge in einem Begriffe schauet. Auch kann man nur durch die Gegen-

habet ad illas res, quodque illas repraesentet, verisimile non est, ipsum rem aliter facere, et ad illum finem obtinendum producere totidem infinitates numerorum infinitorum idearum, quot sunt mentes creatae.

160) *Malebranche* l. c. p. 210.

Gegenwart dessen, der die Seele auf unendliche Weise erleuchten kann, die Art erklären, wie die Seele viele abstrakte und allgemeine Wahrheiten erkennet [161]). 4) Der berühmteste, gründlichste und einfachste Beweis für das Daseyn Gottes: Die Seele hat eine Vorstellung von dem Unendlichen, doch ohne ihn zu begreifen, und die deutlichste Idee von Gott. Diese kann nur aus der Vereinigung mit Gott herrühren, da es sich nicht denken läßt, daß die Idee des vollkommensten Wesens etwas Erschaffenes sey [162]).

Die Seele hat sogar die Idee des Unendlichen vor der Idee des Endlichen. Denn das Unendliche stellen wir uns vor, ohne zu bestimmen, ob es endlich oder unendlich sey; um aber ein endliches Ding vorzustellen, müssen wir von jener allgemeinen Vorstellung des Dinges etwas abziehen, und diese muß daher vorangehen. Die Seele stellt sich daher Alles in der Idee des Unendlichen vor. Diese

161) *Malebranche* l. c. p. 110. Jam autem certum dubium est, nos non posse teneri desiderio videndi aliquod obiectum, quia illud iam videamus, quamvis confuse et modo quodam generali, adeo ut, cum possimus duci cupiditate videndi omnia obiecta, mox hoc, mox vero illud, inde certo sequatur, omnia entia menti nostrae esse praesentia. Jam vero omnia entia menti adesse praesentia non posse videntur, nisi quia ipsi (menti) praesens est Deus, hoc est ille, qui in simplicitate entis sui omnia entia complectitur.

162) *Malebranche* l. c. p. 210. 211. Constat enim, mentem percipere infinitum, quamvis illud non capiat, ipsamque mentem habere ideam maxime distinctam Dei, quae ipsi aliunde, quam ex unione cum Deo non potest suppetere, cum concipi nequeat ideam entis infinite perfecti, quae est idea, quam de Deo habemus, esse aliquid creati.

Diese Idee kann auch so wenig aus der verwirrten Zusammenhäufung aller Ideen von einzelnen Dingen entstanden seyn, wie die Philosophen vorgeben, daß vielmehr alle diese besonderen Ideen nichts anders sind, als theilweise Vorstellungen des Unendlichen, so wie auch Gott sein Wesen nicht von den Geschöpfen hat, sondern diese nur durch ihn sind und bestehen [163]). 5) Der letzte Grund, welcher die Stelle einer Demonstration bei denen, welche an abstracte Schlüsse gewöhnt sind, vertreten kann, ist dieser: Gott kann keinen von sich selbst verschiedenen Hauptzweck bey seinen Handlungen haben. Gott thut nach der Schrift Alles um seinetwillen. Daraus folgt nothwendig, daß nicht nur unsere natürliche Liebe d. i. die Bewegung, welche Gott in unserer Seele hervorbringt, auf ihn gehe, sondern daß auch die Erkenntniß und Erleuchtung, welche er der Seele gibt, uns etwas offenbart was in ihm ist: denn was von Gott kommt, das kann nur Gottes wegen geschehen. Wenn Gott eine Seele erschüfe, und gäbe ihr zur Idee oder dem unmittelbaren Objecte der Erkenntniß die Sonne, so würde Gott diese Seele und diese Idee der Sonne willen, aber nicht

163) *Malebranche* p. 211. Verum mens non modo habet ideam infiniti, imo etiam illam habet ante ideam finiti. Nam ens infinitum concipimus ex eo duntaxat, quod concipimus ens nulla habita ratione, utrum sit finitum, an vero infinitum. Sed ut concipiamus ens aliquod finitum, aliquid necessario detrahendum est de notione illa generali entis, quae per consequens praecedere debet. Mens itaque nihil percipit nisi in idea, quam habet de infinito. Et tantum abest, ut idea illa formetur ex coacervatione confusa omnium idearum entium specialium, ut id pertendunt Philosophi, quia omnes illae ideae speciales nil aliud sunt, quam participationes ad ideam generalem infiniti; quemadmodum Deus non tenet ens suum a creaturis, cum potius omnes creaturae non subsistant nisi per ipsum.

nicht um seinetwillen machen [164]). Gott kann keinen Geist zur Erkenntniß seiner Werke machen, wofern derselbe in der Anschauung seiner Werke nicht auch gewissermaßen Gott schauete. Wenn wir nicht Gott auf gewisse Weise schaueten, so würden wir gar nichts schauen; wenn wir nicht Gott liebten, d. i. wenn Gott nicht unaufhörlich die Liebe zum Guten im Allgemeinen uns eindrückte, so würden wir gar nichts lieben. Denn da diese Liebe unser Wille ist, so können wir ohne sie nichts wollen oder lieben; indem wir besondere Güter lieben, richten wir die Liebe auf sie, welche uns Gott gegen ihn gibt. Wir lieben also Alles nur durch die nothwendige Liebe, durch welche wir zu Gott getrieben werden, und wir schauen Alles durch die natürliche Erkenntniß, welche wir von Gott haben. „Alle unsere besonderen Ideen von den Geschöpfen sind nichts anders, als Einschränkungen der Idee des Schöpfers, und unsere Willensneigungen gegen die Geschöpfe Bestimmungen der Neigung zum Schöpfer [165]).

 Daraus,

164) *Malebranche* p. 211. Ultimum argumentum, quod forsan demonstrationis vicem geret apud eos, qui ratiociniis abstractis assueti sunt, hoc est: Impossibile est, Deum in suis actionibus alium habere finem principalem a se ipso diversum. — Necesse igitur est, ut non modo amor noster naturalis h. e. motus, quem in mente nostra producit, tendat versus ipsum, sed praeterea ut cognitio et lux, quam ipsi impertitur, aliquid nobis patefaciat, quod in ipso sit. Quicquid enim ex Deo venit, propter alium fieri non potest, quam propter Deum. Si Deus mentem faceret seu crearet ac ipsi daret pro idea, seu pro obiecto immediato cognitionis solem, Deus, opinor, illam mentem et illius mentis ideam propter solem faceret, non vero propter se.

165) *Malebranche* p. 211. Deus igitur non potest facere mentem ad cognoscenda opera sua, nisi mens illa videat aliquo

Daraus, daß wir alle Dinge in Gott sehen, folgt aber nicht, daß wir das Wesen Gottes erkennen. Denn was wir schauen, ist sehr unvollkommen, Gott aber das Vollkommenste. Wir schauen die theilbare und gestaltete Materie, in Gott ist aber keine Theilbarkeit und Gestalt. Gott ist zwar der Inbegriff aller Dinge, weil er unendlich ist und Alles in sich begreift, er ist aber kein besonderes Ding. Auch begreifen wir nicht die vollkommne Einfachheit Gottes, welche alle Dinge in sich schließt. Außerdem erkennen wir nicht sowohl die Ideen der Dinge, als die Dinge selbst, welche durch die Ideen vorgestellt werden. Wenn wir ein Quadrat sehen, so sehen wir nicht die Idee des Quadrats, welche sich mit unserer Seele vereiniget, sondern nur das außer uns befindliche Quadrat [166]).

Bey

aliquo modo Deum, videndo ipsius opera, adeo ut dicere possim, quod si Deum aliquo modo non videremus, nihil prorsus videremus, quemadmodum si Deum non amaremus, hoc est, nisi Deus indesinenter in nobis imprimeret amorem boni, in genere nihil prorsus amaremus. Cum enim amor ille sit nostra voluntas, quicquam amare aut velle sine ipso non possumus, cum non possimus amare bona specialia, nisi determinando versus illa bona motum amoris, quem Deus dat nobis versus se. Nihil quicquam itaque amamus, nisi per amorem necessarium, quo erga Deum movemur, nihil videmus, nisi per cognitionem naturalem, quam de Deo habemus; atque omnes ideae speciales, quas de creaturis habemus, nihil aliud sunt quam limitationes ideae Creatoris, ut omnes motus voluntatis erga creaturas nihil sunt praeter determinationes motus versus Creatorem.

166) *Malebranche* p. 209. Sed animadvertendum est, non inferendum esse, mentes videre essentiam Dei, ex eo, quod omnia in Deo videant eo, quo diximus modo. — Quia id quod vident, est valde imperfectum, Deus vero perfectissimus. Materiam vident divisibilem, figuratam

— in

Bey dem Augustinus kommen schon ähnliche Ideen vor. Er behauptet, daß wir in diesem Leben schon Gott sehen, durch die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten. Die Wahrheit ist unerschaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig und über alles erhaben; sie ist wahr durch sich selbst, hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge, macht die Geschöpfe vollkommner; alle Geister streben nach ihrer Erkenntniß. Alle diese Eigenschaften können nur allein Gott zukommen. Gott ist also die Wahrheit; wir erkennen die unveränderlichen Wahrheiten, also erkennen wir Gott; das ist Augustinus Ansicht, von welcher Malebranche darin abweicht, daß er 1) keine Wahrheit, auch nicht die unveränderliche für ein absolutes Ding, und für Gott selbst hält. Denn die Wahrheit ist ihm nur ein Verhältniß der Analogie oder Gleichheit. 2×2 = 4. Die Ideen sind etwas Reales z. B. die Idee von Zwei und Vier, aber das Verhältniß der Gleichheit, oder die Wahrheit ist ein Verhältniß und nichts Reales. Wir schauen also allerdings Gott, wenn wir die ewigen Wahrheiten schauen; aber nicht darum, weil diese Wahrheiten selbst Gott sind, sondern weil die Ideen, von welchen diese Wahrheiten abhängen, in Gott sind. 2) Der menschliche Geist erkennet die ewigen Gesetze in Gott nicht allein durch die nothwendige Verbindung mit dem Worte oder

— in Deo vero nihil est divisibilis, aut figurati. Deus enim ipse est, ut ita loquar, omnia entia, quia est infinitus ac in se omnia complectitur, at nullum est ens in particulari. Tamen id quod videmus nihil est praeter unum aut plurima entia specialia, nec concipimus perfectam illam Dei simplicitatem, quae omnia complectitur entia: praeterquam quod dicere possumus, nos non tam videre ideas rerum, quam res ipsas, quae ideis repraesentantur. Cum enim videmus quadratum, non dicimus, nos videre ideam istius quadrati, quae menti nostrae unitur, sed tantum quadratum extra nostrum.

oder der Weisheit Gottes, welche jenen auf die gesagte Weise erleuchte, sondern auch vermittelst der unaufhörlichen Eindrücke von dem Willen Gottes, der den menschlichen Geist auf sich richtet, und dessen Willen gleichsam dem göttlichen vollkommen ähnlich zu machen strebt. Durch diese Eindrücke erkennet er, daß die Ordnung und die ewigen Wahrheiten ewige Gesetze sind; z. B. daß das Gute zu lieben, das Böse zu fliehen, die Gerechtigkeit allen Reichthümern und der Gehorsam gegen Gott der Herrschaft über die Menschen vorzuziehen sey. 3) Wir erkennen in Gott auch die veränderlichen und vergänglichen Dinge, ohne daß dadurch in Gott eine Unvollkommenheit gesetzt wird. Gott offenbaret uns, was in ihm ist, und sich auf diese Dinge beziehet. Gott erkennet das Sinnliche und Materielle, aber er empfindet sie nicht. Wir erkennen dasselbe in Gott, aber empfinden es nicht in Gott. Durch Gott, der in uns wirkt, entstehet die Empfindung. Wenn wir etwas Sinnliches wahrnehmen, so ist in unserer Wahrnehmung die Empfindung und die reine Idee. Die Empfindung ist eine Modification unseres Geistes, welche Gott hervorbringt. Gott kann sie hervorbringen, ohne daß er sie selbst hat, weil er in der Idee unseres Geistes siehet, daß er der Empfindung empfänglich ist. Die mit der Empfindung verbundene Idee ist in Gott, und wir sehen sie, weil sie uns Gott offenbaren will. Gott verbindet die Idee mit der Empfindung, wenn die Objecte der Idee gegenwärtig sind, damit wir glauben, die Sache sey so, wie sie ist, und damit wir diejenigen Empfindungen und Bewegungen erhalten, welche wir in Ansehung der Sache haben sollen [167]).

Es

167) *Malebranche* p. 213. Verum etiam si dicam nos in Deo materialia et sensibilia videre, attendendum tamen est, me non dicere, nos illa in Deo sentire, sed dico

dun-

Es gibt vier Erkenntnißarten. Man erkennet die Dinge 1) durch sich selbst. 2) Durch Ideen, d. i. durch Etwas von ihnen Verschiedenes. 3) Durch das Bewußtseyn oder den innern Sinn, 4) durch Muthmaßungen (Analogie). Dinge werden durch sich ohne Ideen erkannt, wenn sie so denkbar und klar sind, daß sie an sich und durch sich selbst den Geist durchdringen und sich offenbaren können; durch Ideen, wenn sie nicht an sich denkbar sind, den Geist nicht selbst durchdringen und sich ihm offenbaren können; durch das Bewußtseyn alles, was nicht von uns selbst unterschieden ist; durch Vermuthungen, was von diesen drei Arten der Dinge verschieden ist, wenn wir uns vorstellen, einige Dinge seyen denjenigen ähnlich, welche wir schon erkennen [168]).

Gott

duntaxat, sensum illum a Deo oriri, qui agit in nobis; Deus enim sensibilia equidem novit, sed ea non sentit. Quum aliquid sensibile percipimus, in perceptione nostra deprehenditur sensatio et idea pura. Sensatio est modificatio mentis nostrae, Deus vero illam in nobis parit, atque illam potest parere, quamvis non habeat ipsam, quia videt in idea, quam habet, mens nostra, ipsam istius sensationis esse capacem. Idea vero, quae cum sensatione coniuncta reperitur, in Deo est, illamque videmus, quia ipsi lubet, illam nobis retegere. Deus vero iungit sensationem ideae, quum obiecta sunt praesentia, ut rem credamus qualis est, eosque sensus et affectus induamus, quae nos relate ad illa obiecta habere par est.

168) *Malebranche* l. III. P. II. c. 7. p. 214. Res per se et sine ideis cognoscuntur, cum ita sunt intelligibiles et clarae, ut mentem penetrare ac ipsi sese prodere possint. Res per ideas suas cognoscuntur, cum per se non sunt intelligibiles, sive quia non possunt mentem penetrare aut sese ipsi prodere. Res omnes, quae a nobis ipsis non distinguuntur, per conscientiam cognoscuntur. Denique cognoscimus per coniecturam res, quae a nobis et ab iis rebus, quae cognoscuntur, in se ipsis et per ideas differunt, cum cogitamus quaedam esse similia nonnullis aliis, quae iam cognoscimus.

Gott allein wird durch sich selbst erkannt. Es gibt zwar außer ihm noch andere Geister, welche ihrer Natur nach erkennbar sind; aber Gott allein durchdringt den Geist und macht sich demselben erkennbar. Gott allein erkennen wir durch unmittelbare Anschauung, auch kann vielleicht Gott allein den Geist durch sein Wesen erleuchten. Was wir überhaupt in diesem Leben erkennen, das können wir allein durch die Verbindung mit ihm erkennen. — Es läßt sich nicht denken, daß ein erschaffenes Ding den Unendlichen darstellen, oder daß man durch die Idee d. i. durch ein Einzelwesen, das Uneingeschränkte, Unermeßliche, Allgemeine erkennen könne; dagegen hat es keine Schwierigkeit zu denken, daß die einzelnen Dinge durch das unendliche Wesen, welches jene einschließt, auf eine sehr geistige und folglich denkbare Weise vorgestellt werden können. Man muß also nothwendig sagen, daß Gott durch sich selbst erkannt werde, wenn auch die Erkenntniß, welche wir in diesem Leben von ihm erlangen, sehr unvollkommen ist, und, daß wir die körperlichen Dinge durch Ideen, das ist, in Gott sehen, weil in Gott, der die intelligibele Welt umfaßt, die Ideen aller Dinge gefunden werden. Daraus folgt jedoch nicht, daß wir alle Dinge wirklich auf diese Weise, sondern nur, daß wir diejenigen erkennen, von welchen wir Ideen haben[169]).

Alles was wir in dieser Welt als wirklich erkennen, macht Körper oder Geister und deren Eigenschaften aus. Die Körper mit ihren Eigenschaften erkennen wir durch ihre Ideen, weil sie nicht an sich denkbar sind in demjenigen

169) *Malebranche* p. 215. Deus solus per seipsum cognoscitur. Quamvis enim sint alia entia spiritualia praeter illum, quaeque intelligibilia esse videntur natura sua, ipse tamen solus nunc mentem penetrat ac sese ipsi prodit. Deum solum videmus visu immediato et directo. Forsan etiam ipse solus potest illuminare mentem per propriam suam substantiam.

wigen Wesen, welches sie auf eine geistige Weise in sich schließt, also in Gott durch seine Ideen. Daher haben wir von ihnen die vollkommenste Erkenntniß, und die Idee der Ausdehnung ist zureichend, um alle Eigenschaften, deren die Ausdehnung fähig ist, zu erkennen. Auch können wir keine deutlichere und fruchtbarere Idee von der Ausdehnung, der Figuren und den Bewegungen wünschen, als diejenige ist, welche uns Gott gibt. — Wir schauen durch diese Ideen die Dinge, wie sie in Gott sind, immer auf die vollkommenste Weise und diese würde unendlich vollkommen seyn, wenn der menschliche Geist unendlich wäre. Was unserer Erkenntniß der Ausdehnung, der Figuren und Bewegungen mangelt, ist nicht ein Mangel der Idee, die uns die Ausdehnung darstellen, sondern des Geistes, der sie betrachtet.

Ganz anders ist der Fall mit der Seele. Wir erkennen dieselbe nicht durch eine Idee, wir schauen sie nicht in Gott, sondern erkennen sie nur durch das Bewußtseyn, oder den innern Sinn, und darum ist unsere Erkenntniß von derselben unvollkommner, als unsere Erkenntniß von den Körpern. Wir erkennen von unserer Seele nichts weiter, als was wir erfahren, daß in uns vorgehet. Hätten wir nie Schmerz oder Wärme empfunden, so könnten wir nicht wissen, ob unsere Seele derselben fähig sey. Erkennten wir sie durch Ideen in Gott, so würden wir auf einmal die Eigenschaften erkennen, welche für sie möglich sind, so wie wir in der Idee alle Eigenschaften erkennen, welche die Ausdehnung haben kann. Wir haben eine klare Idee und Erkenntniß von einem Dinge, wenn wir dasselbe oder seine Bestimmungen mit andern klar vorgestellten Dingen vergleichen können, wie bey den Zahlen und Figuren. Unsere Seele können wir aber nicht mit einer andern vergleichen, um ihr Verhältniß zu bestimmen. Das Verhältniß zwischen Vergnügen und

Schmerz,

Schmerz, zwischen Grün und Roth, zwischen den Konsonanten kann nicht klar durch Ideen eingesehen, sondern nur durch den Sinn empfunden werden. Wir können nicht einsehen, worauf die Anlagen und Fertigkeiten zum Handeln und zur Vorstellung gewisser Objecte beruhen, und ob die Seele ohne alle Beziehung und Verbindung mit dem Körper der Fertigkeiten und des geistigen Gedächtnisses fähig sey. Der hellsehendste Mensch weiß nicht mit Gewißheit, ob er liebens- oder hassenswürdig sey. Wir haben eine klare Erkenntniß von der (sittlichen) Ordnung; aber nicht, ob unsere Seele der Ordnung angemessen ist, oder nicht, und wie ihre Neigungen zum Guten oder zum Bösen beschaffen sind. Hätten wir eine klare Erkenntniß unserer Seele, so würden wir nicht so dem Hochmuthe ergeben seyn. Auch würden nicht so Viele Seele und Körper vermengen, sondern von einander deutlich unterscheiden, wenn wir eine deutliche Erkenntniß von der Seele hätten, denn beides sind Substanzen, die nichts mit einander gemein haben. Der Unterschied zwischen beiden wird nicht durch eine einfache Anschauung des Geistes, sondern durch Schlüsse gefunden, zu welchen wir nicht die Idee der Seele, sondern der Ausdehnung als der klärern anwenden. So viel können wir wohl durch unsern innern Sinn erkennen, daß unsere Seele etwas sehr Vortreffliches ist; allein es ist möglich, daß das was wir auf diese Weise erkennen, nichts ist gegen das, was die Seele an sich ist, und daß dieses den geringsten Theil unseres Selbst ausmacht. Es gibt keine Definitionen von den Modificationen der Seele. Denn da weder die Seele, noch ihre Modificationen z. B. Vergnügen, Schmerz, Wärme, Ton, durch Ideen, sondern nur durch das Bewußtseyn, oder die innern Empfindungen erkannt werden, und diese nicht an gewisse Worte gebunden sind, so könnten keinem durch alle Definitionen Kenntnisse von denselben beigebracht werden, wenn er nicht in sich

sich selbst Erfahrungen davon gemacht hätte. Die Menschen haben aber nur Empfindungen vermittelst des Körpers, und der Körper ist nicht in allen auf dieselbe Weise beschaffen, daher sind alle Ausdrücke zur Bezeichnung der Seelenmodificationen vieldeutig, und erregen oft die entgegengesetzten Empfindungen, als welche man erwecken wollte.

So unvollkommen aber auch diese Erkenntniß ist, so ist sie doch zum Beweis der Unsterblichkeit, Spiritualität, Freiheit und aller Eigenschaften der Seele, die man wissen muß, zureichend, darum gibt uns Gott von derselben keine Erkenntniß durch Ideen, wie es bei den Körpern der Fall war. Unsere Erkenntniß von der Seele durch das Bewußtseyn ist unvollkommen, aber nicht falsch; die Erkenntniß von den Körpern durch die Sinne dagegen nicht nur unvollkommen, sondern auch falsch. Zur Berichtigung der Empfindungen von den Körpern war uns daher eine Idee derselben nothwendig, nicht aber bei unserer Selbsterkenntniß durch das Bewußtseyn, weil uns dieses nicht irre führet, und der einzige Irrthum, der dabei Statt finden könnte, die Verwechselung der Seele mit dem Körper schon durch die Vernunft vermieden werden kann. Hätten wir eine eben so klare Idee von der Seele als von dem Körper, so würde uns jene leichter verleitet haben, die Seele in ihrer Trennung vom Körper zu betrachten, und dieses hätte dann die Verbindung der Seele mit dem Körper vermindert.

Die Seelen anderer Menschen und die reinen Geister erkennen wir nur durch Vermuthungen [170]).

Der Hauptfehler der alten Philosophie bestehet nach Malebranche darin, daß die Philosophen sinnliche, nicht klare

170) *Malebranche* l. III. P. II. c. 7. Explanationes p. 89.

klare, verworrene, oder logisch allgemeine, inhaltsleere Begriffe z. B. Gattung, Art, Kraft, Vermögen, Natur, Form, Qualitäten, substanzielle, accidentelle Ursachen, als bedeuteten sie etwas, und stellten reale Dinge dar, angewendet und darauf ihre Schlüsse gegründet haben. Die ersten geben dem Verstande verwirrte Vorstellungen und werden dadurch die Quelle von Irrthümern; die zweiten (logisch allgemeinen Formeln sind nicht sowohl falsch, als zur Entdeckung der Wahrheiten unbrauchbar, weil sie bedeutungslos sind [171]). Alles was existiret, ist entweder ein Ding, oder es sind Bestimmungen desselben. Ein Ding ist was absolut ist, oder an sich ohne Beziehung auf etwas anderes, Bestim-

171) *Malebranche* l. VI. P. II. c. 2. p. 418. Aliud genus terminorum aequivocorum, quo uti solent Philosophi, complectitur omnes illos terminos generales Logicae, quibus omnia, sine ulla rerum ipsarum cognitione, facile explicari possunt. Aristoteles eorum maximum admisit unum; his terminis ipsius libri scatent, ac multi solam sapiunt Logicam. Omnia proponit et solvit egregiis terminis generis, speciei, actus potentiae, naturae, formae, facultatum, qualitatum, causae per se, causae per accidens. Ipsius sectatores vix possunt credere istis terminis nihil significari, nec quemquam doctiorem fieri, ubi eos audivit dicentes ignem dissolvere metalla, quia habet facultatem dissolvendi, et hominem non concoquere cibos, quia habet stomachum debilem, vel quia facultas *concoctrix* non bene suas obit functiones. Attamen qui his duntaxat utuntur terminis et ideis generalibus ad res explicandas erroribus non sunt aeque obnoxii, ac ii, qui utuntur duntaxat terminis, qui nihil aliud in mente excitant, quam confusas sensuum ideas, Scholastici, Philosophici, errori tam obnoxii non sunt, quam quidam Medici, qui de omnibus decidunt, verba sua dogmatum instar propinant, et nonnullis experientiis, quarum rationes ignorant, freti, systemata stabiliunt; sed Scholastici terminis adeo generalibus utuntur, ut non magnum ipsis ingerat errandi periculum.

stimmungen sind das Relative, was nicht allein und für sich gedacht werden kann. Es gibt zwei Arten von Bestimmungen. Einige bestehen in dem Verhältniß der Theile eines Ganzen zu einem andern Theile desselben Ganzen, z. B. die Rundheit des Wachses; andere in dem Verhältniß eines Dinges zu einem andern, welches nicht Theil desselben Ganzen ist, z. B. die Bewegung und Lage des Wachses. Jedes Wort, welches weder ein Ding noch eine Bestimmung desselben deutlich und bestimmt anzeigt, hat keine deutliche, oder eigentlich, gar keine Bedeutung. Solche Ausdrücke können jedoch zuweilen gebraucht werden, wo es gerade nicht nothwendig ist, die Definition an die Stelle des Definitum zu setzen. Da wo wir keine klare Idee von den Dingen haben, und wo wir sie durch das Bewußtseyn erkennen, da ist der Gebrauch solcher Ausdrücke unvermeidlich. Nur müssen wir uns vor denselben hüten, wo wir klare Ausdrücke haben, oder durch jene eine falsche Idee erwecken können. Gott hat die Welt durch seinen Willen geschaffen, gibt einen klärern Gedanken, als: Gott hat die Welt durch seine Macht geschaffen. Denn das Wort potentia ist ein logischer Ausdruck, der keine bestimmte und specielle Idee erweckt und die Meinung veranlassen kann, die Macht sey etwas von der Wirksamkeit des göttlichen Willens Verschiedenes. Unbestimmte Ausdrücke sind oft gebräuchlich, wenn von den göttlichen Vollkommenheiten die Rede ist. An sich ist das nicht zu tadeln, denn philosophische Genauigkeit ist nicht immer nothwendig. Aber aus Stumpfsinn und Unbedachtsamkeit wird mit solchen allgemeinen Ausdrücken auch viel Mißbrauch getrieben und manche falsche Folgerung abgeleitet, daß keine Unvollkommenheit es gibt, welche nicht Gott beigelegt worden, wenn gleich alle Menschen die Idee von dem vollkommensten Wesen haben. Den meisten Mißbrauch treiben die Philosophen mit solchen Worten in der Physik,

z. B.

z. B. wenn sie sagen, die Körper streben zu ihrem **Mittelpuncte**, sie werden durch die **Schwere** niedergedrückt, und durch die **Leichtigkeit** in die Höhe gehoben, durch ihre **Natur** bewegt, sie verändern successive ihre **Formen**, sie wirken durch **Kräfte**, **Eigenschaften**, **Vermögen**. Diese Ausdrücke bedeuten nichts, und diese Sätze sind in dem gewöhnlichen Sinne der Philosophen durchaus falsch [172].

Der gefährlichste Irrthum der alten Philosophen ist ihr Grundsatz, aus welchem eine Menge falscher und gefährlicher Folgesätze abgeleitet werden, daß es außer Gott Naturursachen gebe. Denn eben deswegen nehmen sie gewisse von der Materie verschiedene Sachgründe, substanzielle Formen, reale Qualitäten u. dgl. an, um dadurch die Wirkungen der Natur zu erklären.

Unsere Idee von **Ursache** und **Wirksamkeit** stellt uns, wenn wir sie aufmerksam betrachten, ohne Zweifel etwas **Göttliches** dar. Denn die **Idee der höchsten Macht** ist die **Idee des höchsten Wesens**, und die **Idee einer niedern Macht** die **Idee einer niedern, aber doch wahren Gottheit**, wenigstens nach dem Sinne der Heiden, sobald nur eine wahre Ursache gedacht wird. Nimmt man also in den Körpern substanzielle Formen, Vermögen, Kräfte,

172) *Malebranche* Illustrationes p. 95, seq. 97. Sed praecipue in rebus physicis hisce terminis vagis et generalibus, qui nullas distinctas entis aut modi entis excitant ideas, abutuntur Philosophi. Exempli gratia, quum dicant corpora ad *centrum* suum tendere, *gravitate* propria deprimi, *levitate* sursum ferri, *natura* sua moveri, *formas* successive mutare, *virtutibus*, *qualitatibus*, *facultatibus* agere, utuntur terminis nihil significantibus, et istae omnes propositiones sunt omnino falsae eo sensu, quem ipsis affingunt plerique philosophi.

Kräfte, reale Qualitäten an, welche durch ihre Natur im Stande sind gewisse Wirkungen hervorzubringen; so nimmt man etwas Göttliches in den Körpern an, und kehret, wenn auch das Herz christlich ist, doch mit dem Verstande zum Heidenthume zurück. Dann ist aber auch der Gedanke ganz natürlich, daß die Kräfte und Realitäten, die auf uns einwirken, uns mit Vergnügen belohnen, mit Schmerzen strafen, Liebe oder Haß, worin allein die Verehrung besteht, verdienen: denn was auf uns als wahre Ursache wirken kann, das ist nach Augustinus Ausspruche über uns, und nichts ist über uns als Gott. Gott gebühret aber allein Verehrung und er ist die einzige Ursache, die Gutes und Böses, und überhaupt wirken kann; die sogenannten Naturursachen sind nur Schein- und Gelegenheitsursachen. Die Bestreitung dieser falschen Vorstellung ist daher nicht nur an sich ein Fortschritt in der Erkenntniß des Wahren, sondern auch ein Beförderungsmittel der Religion, indem sie verhindert, Etwas als göttlich zu verehren, was nicht Gott ist[173]. Es gibt nur eine Ursache, weil Gott einzig ist; die Natur und Kraft jedes Dinges ist der

Wille

173) *Malebranche* L. VI. P. II. c. 3. p. 420. 421. Si postea attente consideremus ideam, quam habemus de *causa* aut de potentia agendi, haud dubie illa idea nobis repraesentabit aliquid divinum. *Nam idea potentiae summae est idea summi numinis*, et *idea potentiae inferioris est idea Divinitatis inferioris, sed verae tamen Divinitatis*, saltem iuxta Paganorum mentem, dummodo sit idea potentiae aut causae verae. Aliquid igitur Divini admittimus in omnibus corporibus, quae nos ambiunt, dum admittuntur formae, facultates, qualitates, virtutes et entia realia idonea ad producendos quosdam effectus vi naturae suae; atque hoc pacto plerique veneratione, qua colunt philosophiam Ethnicorum, in ipsorum opiniones sensim revertuntur. Illi equidem fide sustinentur, sed si *cor christianum* sit, forsan merito dicere possumus, mentem esse *paganam*.

Wille Gottes, die Natursachen sind nur Gelegenheitsursachen — dieses beruhet auf klaren Begriffen und kann bewiesen werden [174]).

Wir haben nur von zwei Arten der Dinge Ideen, von Körpern und Seelen. Weder den ersten noch den letzten kommt Causalität zu; und da wir keine nothwendige Verbindung zwischen Körpern und Geistern, zwischen dem Willen der letzten und der Bewegung der ersten einsehen, ja die Unmöglichkeit derselben begreifen, dagegen in der Idee Gottes die Eigenschaft der Allmacht finden; so kann nur allein Gott als wahre Ursache gedacht werden.

Es ist an sich einleuchtend, daß kein Körper, er sey groß oder klein, kein Berg, Haus, Stein, Sandkorn, die Kraft sich zu bewegen hat. Auch die vortrefflichsten Seelen haben dasselbe Unvermögen. Sie können nichts erkennen, wenn sie nicht Gott erleuchtet, nichts empfinden, wenn sie nicht Gott modificirt, nichts wollen, wenn sie nicht Gott gegen sich beweget. Sie können zwar die Eindrücke bestimmen, durch welche Gott sie an sich ziehet; ob aber dieses ein Vermögen genannt werden könne, weiß ich nicht. Wenn das Sündigen-können ein Vermögen ist, so findet es sich wenigstens nicht bey dem Allmächtigen. Wenn die Menschen das Vermögen hätten

174) *Malebranche* l. c. p. 422. Ut miseram istius philosophiae falsitas extra omne dubium constituatur, et principiorum nostrorum soliditas ac idearum, quibus utimur, perspicuitas evidenter pateat, veritates clare oppositas veterum philosophorum erroribus stabilire et unicam esse veram causam, quia unicus est Deus, naturam aut vim unius cuiusque rei nihil aliud esse, quam voluntatem Dei, omnes causas naturales non esse veras causas, sed tantum *causas occasionales*, et alias veritates, quae ab his sequuntur, paucis probare operae pretium est.

hätten, das Gute zu lieben, so könnte man ihnen ein Vermögen beilegen. Aber sie können nur darum lieben, weil Gott will, daß sie lieben, und weil Gottes Wille wirksam ist, weil Gott sie unaufhörlich gegen das Gute im Allgemeinen, d. i. gegen sich treibt [175]). Wenn wir aber auch in einem gewissen Sinne einräumen wollten, daß die Seelen das Vermögen hätten, die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu lieben, so müßte man doch sagen, sie sind einer Wirksamkeit unfähig, weil ihre Gedanken und Wollensacte nichts Aeußerliches hervorbringen [176]).

Die Körper können nicht von den Seelen bewegt werden. Denn eine nothwendige Verbindung zwischen dem Wollen eines Geistes und der Bewegung eines Körpers läßt sich nicht einsehen. Mein Arm bewegt sich zwar, wenn ich will; dieser Wille ist eine natürliche, aber keine wahre Ursache der Bewegung, denn wie könnten wir den Arm bewegen? Es gehören zu dieser Bewegung Lebensgeister, welche gegen gewisse Nerven und Muskeln müssen bewegt werden, damit sie aufgeblasen und verkürzt werden: denn so wird nach Einigen der Arm bewegt,

175) *Malebranche* p. 423. Verum enimvero non modo corpora non possunt esse verae causae ullius rei; mentes etiam nobilissimae in eadem versantur impotentia. Nihil possunt cognoscere, nisi Deus ipsas illuminet, nihil possunt sentire, nisi Deus ipsas modificet, nihil possunt velle, nisi Deus ipsas versus se moveat. Possunt equidem determinare impressionem, qua Deus ipsas versus se inflectit; sed non satis scio, an id dici possit potentia.

176) *Malebranche* p. 424. Sed licet supponeremus quod quidem verum est aliquo sensu, mentes per se habere potentiam cognoscendae veritatis et amandi boni, si ipsorum cogitationes et voluntates nihil extrinsecus producerent, merito dicere possemus illas nihil posse.

wegt, obgleich nach Andern die Art und Weise, wie das zugehet, noch im Dunkeln ist. Nun gibt es nach der Erfahrung Menschen, welche nicht wissen, ob sie Lebensgeister, Nerven und Muskeln haben, und doch ihren Arm bewegen und zwar noch fertiger und geschickter, als diejenigen, welche die Anatomie verstehen. Es weiß auch nicht ein Einziger, was er zu thun habe, um einen Finger durch Hülfe der Lebensgeister zu bewegen. Die Menschen wollen also wohl ihren Arm bewegen; aber ihr Wille ist nicht Ursache der wirklichen Bewegung. Ja es ist sogar ein Widerspruch, sie für Ursachen dieser Bewegungen zu halten. Denn eine wahre Ursache ist diejenige, zwischen welchen und der Wirkung der Verstand eine nothwendige Verknüpfung einsiehet, so daß er die Wirkung begreifet. Nun gibt es aber kein Wesen, zwischen dessen Willen und den Wirkungen der Verstand eine nothwendige Verknüpfung einsiehet, als Gott, das unendlich vollkommne Wesen; denn zu seiner absoluten Vollkommenheit gehört auch Allmacht, so daß wir ihn nicht anders denken können, als daß, sobald er will, daß ein Körper sich bewege, dieser auch sich sogleich bewege. Gott ist also einzig und allein die wahre Ursache aller Wirkungen der Natur und die Naturursachen sind nur Gelegenheitsursachen [177]). Alle Kräfte der Natur sind nichts als Wil-

177) *Malebranche* p. 424. Jam autem constare mihi videtur, voluntatem spirituum vel minimum corpus movere non posse; nam nullam esse connexionem necessariam inter voluntatem nostram, exempli gratia, movendi brachium et motum brachii, evidens est. Movetur equidem quando volumus illud moveri, ac proinde sumus causa naturalis motus brachii nostri, sed causae naturales non sunt verae causae; nihil sunt quam causae occasionales, quae non agunt nisi vi et efficacia voluntatis divinae. — Sed non modo homines non sunt verae causae motuum, quas

Willensthätigkeiten der Gottheit, welche durch die Naturursachen als Gelegenheiten bestimmt wird, dieses oder jenes, zu dieser oder zu einer andern Zeit zu wirken. Gott kann keinem Engel oder Menschen die Kraft, Körper zu bewegen, mittheilen, denn sonst müßte oder könnte er ihnen auch die Allmacht, die Schöpferkraft, die Macht zu zernichten, mittheilen. Gott allein ist also die wahre Ursache und außer ihm Nichts. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, dasjenige, was der Wirkung vorhergeht, sey Ursache. Körper, Seelen, reine Geister vermögen nichts. Die Seelen werden von ihrem Urheber erleuchtet und beweget. Der Schöpfer des Himmels und der Erde leitet auch die Bewegungen von beiden. Unser Schöpfer bringt auch unser Wollen zur Ausführung; einmal hat er befohlen, immer gehorcht er. Er bewegt auch unseren Arm, wenn wir denselben gegen seine Befehle brauchen [178]).

Z 2 In

quas edunt in corpore suo, imo contradictorium videtur illos esse causas istorum motuum. Causa vera est causa, inter quam et effectum mens deprehendit necessariam connexionem, rem enim sic intelligo. Jam autem nullum est ens, inter cuius voluntatem et effecta mens deprehendat connexionem necessariam praeter ens infinite perfectum. P. 423. At vero quum attendimus ad ideam Dei h. e. entis infinite perfecti, ac ideo omnipotentis, cognoscimus, talem connexionem inter ipsius voluntatem et omnium corporum motum esse, ut nemo concipere possit illum velle aliquod corpus moveri, quin protinus moveatur.

178) *Malebranche* p. 426. Solus igitur Deus est vera causa nullaque alia est praeter illum; nec arbitrandum est, id quod praecedit effectum illius veram esse causam. Deus ipse potentiam suam creaturis communicare nequit, si rationis lumina sequamur; non potest efficere, ut sint verae causae; illas non potest facere Deos. Sed etiamsi id

In den Erläuterungen sucht Malebranche noch die Gegengründe zu entkräften, damit seine Behauptung noch fester stehe. Ueberhaupt, sagt er, gründet sich die entgegengesetzte Meinung auf gar keinen deutlichen Begriff, und daher ist es gekommen, daß bei den Philosophen, wenn sie das Daseyn von Natursachen behaupten, oder die Art und Weise ihres Wirkens bestimmen wollen, die größte Uneinigkeit zum Vorschein kommt[178b]). Aristoteles und die meisten Philosophen, welche dasselbe behaupten, halten die Wirksamkeit der Natur für eine an sich gewisse Wahrheit, von der man durch die Sinne überzeugt werde, so daß nur ein Verrückter sie bezweifeln könne. Das sind aber sehr schwache Beweise, welche die Schwäche des Verstandes verrathen, indem die Philosophen dadurch gestehen, daß sie mehr den Sinnen, als der Vernunft zugethan sind, und ob sie gleich sich der Untersuchung der Wahrheit rühmen, dennoch nicht einmal wissen, wer dabei zu befragen ist, nehmlich die höchste Vernunft, welche nie irret und die Dinge immer darstellet, wie sie sind, aber nicht der Körper, der nur in Beziehung auf seine Erhaltung und die Bequemlichkeit des Lebens Zeugniß ablegt. Allein es ist dieses nur ein Sinnenschein, der verschwindet, wenn ich nur allein die Vernunft zu Rathe

id posset, concipere non possumus, cur id vellet. Corpora, spiritus, purae intelligentiae, haec omnia nihil possunt. Mentes ab autore suo illuminantur et agitantur. Qui creavit coelum et terram, utriusque motus regit. Denique Creator noster nostras voluntates exequitur, *semel iussit, semper paret.* Imò brachium nostrum movet, ubi etiam illo utimur adversus ipsius mandata, ipse enim per Prophetas queritur, nos illum eo adducere, ut iniustis desideriis nostris obtemperet.

178b) Malebranche verweiset an Suarez Disp. 18. f. I. art. 2, 3. Scotus in 4 sentent. dist. 12. Pererius Physica c. 3. Conimbricenses in Physica Arist. Fonsecae Metaphys. Qu. 13. sect. 3. u. A.

Rathe ziehe [179]). Auf diesem Sinnenschein beruhen die Gründe, wodurch die entgegengesetzte Meinung vertheidiget wird. Malebranche beleuchtet folgende: 1) Wenn die Naturursachen nicht wirken, so gibt es keinen Unterschied zwischen lebenden und nicht lebenden Wesen — die Sinnengründe zur Unterscheidung bleiben, an sich ist aber kein Unterschied zwischen dem Princip des Lebens eines Hundes und dem Princip der Bewegung einer Uhr; beides ist die Bewegung der Theile. 2) Dann könnten die Unterschiede und Kräfte der Elemente nicht unterschieden werden; es gäbe keine Natur; das Feuer könnte eben so gut abkühlen als das Wasser. — So lange als die Natur Natur bleibt, oder dieselben Gesetze der Mittheilung der Bewegung bleiben, ist es ein Widerspruch, daß das Feuer nicht brennen und die Theile anderer Körper nicht trennen sollte. Aber eben diese Natur und diese allgemeinen Gesetze folgen aus dem allgemeinen und wirksamen Willen Gottes. Uebrigens darf man nicht auf Gott, oder die allgemeine Ursache zurückgehen, wenn die Erklärung besonderer Wirkungen gefodert wird, man würde sich nur lächerlich machen; sondern man muß, wenn es geschehen kann, die natürliche und besondere Ursache derselben aufsuchen. Da aber die Wirksamkeit dieser Ursachen in ihrer Bewegkraft besteht und diese nichts anderes ist, als der göttliche Wille, so besitzen sie

179) *Malebranche* Illustrat. p. 113. 114. Verum eiusmodi demonstratio ridicula est. Nam mentis infirmitatem manifesto arguit ostenditque, philosophos ipsos sensibus longe magis addictos esse, quam rationi. Id ostendit, eos, qui se veritatem inquirere gloriantur, ne quidem eum nosse, quem de ea consulere debeant, an supremam rationem, quae nunquam fallit, quaeque semper res ut in se sunt repraesentat, an vero corpus, quod relate tantum ad sui conservationem et vitae commoditatem loquitur.

sie selbst keine Kraft, eine Wirkung hervorzubringen [180]).
3) Nach dieser Voraussetzung würde es vergeblich seyn, die Erde umzupflügen und zu bewässern, oder sonst einen Körper zu etwas vorzubereiten, denn Gott hat nicht nöthig, irgend einen Körper zu etwas zu disponiren. — Gott kann zwar ohne Vorbereitungen wirken, was ihm beliebt, aber nicht ohne Wunder, nicht auf dem natürlichen Wege, d. h. nach den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, die er angeordnet hat, und nach welchen er fast immer wirket. Gott vervielfältiget seine Willenshandlungen nicht und wirket immer auf den einfachsten Wegen; daher bedient er sich des Beitritts (concursus) der Körper, um sie zu bewegen. Nicht darum, weil nach der Sprache der Sinne derselbe und der gegenseitige Anstoß zu ihrer Bewegung nothwendig, sondern weil er eine Veranlassung zur Mittheilung der Bewegungen ist, und dadurch weniger natürliche Gesetze erfoderlich sind, um alle wunderbare Wirkungen, welche wir wahrnehmen, hervorzubringen. Denn nun können alle Gesetze der Mittheilung der Bewegungen auf eines zurückgeführt werden, welches so lautet: *Da die Körper, welche sich gegenseitig stoßen, in dem Moment der Berührung als ein einziger Körper zu betrachten sind, so wird die Bewegkraft in dem Moment der Trennung nach Propor-*

tion

180) *Malebranche* p. 116. Ad Deum seu ad causam universalem, ubi effectuum specialium ratio postulatur, recurrendum non esse fateor. Is enim *ludibrium deberet, qui diceret, Deum exsiccare terram*, aut glacie constringere aquam fluminum. — Uno verbo, si fieri possit, effectuum, de quibus agitur, causa naturalis et specialis est explicanda, sed quia actio istarum causarum consistit duntaxat in vi movente, qua agitantur, illa vero vis movens nihil aliud est, quam ipsa Dei voluntas, ipsas in se vim aut potentiam producendi aliquod effectum habere dicendum non est.

tion der Grösse unter sie vertheilt. Weil aber die Körper, die zusammenstoßen, von unzähligen andern Körpern umgeben sind, welche nach demselben Gesetz und durch die Kraft desselben auf sie wirken, so bringt dieses Gesetz, indem es auf unzählige, in gegenseitigen Beziehungen stehende Körper wirkt, ob es gleich unveränderlich und gleichförmig ist, unzählige Mittheilungen der Bewegungen hervor. Die Pflanze muß in ihrem Wachsthume gewässert werden, weil nach den Gesetzen der Mittheilung der Bewegungen schwerlich andere Theile als die Theile des Wassers durch ihre Bewegung und eigenthümliche Gestalt eindringen, zwischen den Fibern der Pflanzen aufsteigen und durch Vereinigung die zur Nahrung der Pflanze nothwendige Gestalt annehmen können. Die aus der Sonne unaufhörlich ausgehende feine Materie kann durch ihre Bewegung das Wasser in die Pflanzen hinauftreiben, aber sie hat nicht genug Bewegung, um die größern Theile der Erde in die Höhe zu schwingen. Erde und selbst die Luft sind aber auch zum Wachsthume der Pflanzen nöthig, die erste, um das Wasser in der Wurzel zu erhalten, die andere, um in dem Wasser eine mäßige Gährung zu erregen. Da aber die Wirkung der Sonne, des Wassers und der Luft einzig in der Bewegung der Theile besteht, so ist im eigentlichen Sinne Gott die wirkende Ursache. Denn er allein kann durch die Wirksamkeit seines Willens und seine unendliche Erkenntniß die unendlichen Mittheilungen der Bewegungen, welche in jedem Zeittheile und nach der genauesten Proportion geschehen, bewirken und leiten [181]). 4) Niemand bestreitet und widersetzt sich selbst. Die Körper stoßen auf einander und widerstehen sich. Wenn Gott allein die Bewegung in den Körpern erregte und erhielte, so würde er sie zurück ziehen, ehe sie auf einander treffen, weil er weiß,

181) Malebranche p. 117. 118.

weiß, daß sie undurchdringlich sind. Warum sollte er Körper anstoßen, um sie hernach wieder zurück zu treiben, sie fortschreiten und in demselben Momente zurückschreiten lassen? Warum sollte Gott vergebliche Bewegungen hervorbringen und erhalten? Ist es nicht ungereimt zu sagen, Gott sey mit sich im Streit und zerstöre seine Werke, indem z. B. der Stier gegen den Löwen streitet, der Wolf das Lamm, das Lamm das Gras frißt, welches Gott wachsen ließ. — Aus diesem Raisonnement würde folgen, daß Gott zu gar Nichts mitwirket. — Man muß sich die Sache so vorstellen. Nachdem Gott beschlossen hätte, durch die einfachsten Mittel, welche der Ordnung am angemessensten sind, die unendliche Menge von Geschöpfen, welche wir bewundern, hervorzubringen, so wollte er, daß sich die Körper auf der geraden Linie bewegen, weil diese die einfachste ist. Als undurchdringlich müssen sie sich aber anstoßen und ihre Bewegung verlieren. Das sah Gott voraus, wollte aber doch dieses gegenseitige Zusammentreffen positive nicht als Widerstreit mit sich, sondern weil er dieses Zusammentreffen als eine Veranlassung gebrauchen wollte, um ein allgemeines Gesetz der Mittheilung der Bewegungen festzusetzen, durch welches unendliche wunderbare Wirkungen hervorgebracht werden sollten; denn ich bin überzeugt, daß die beiden einfachsten Naturgesetze: Jede Bewegung ist geradlinigt, oder strebt es zu seyn, und: bei dem Zusammenstoß der Körper werden die Bewegungen nach der Größe der anstoßenden mitgetheilt, zur Hervorbringung unserer jetzigen Welt, wenigstens aller nicht organischen und nicht lebenden Wesen, zureichend sind. Die organisirten Körper werden durch viele andere ganz unbekannte Naturgesetze bestimmt und die lebenden vielleicht? nicht wie die übrigen durch eine Anzahl natürlicher Gesetze bewirket; wahrscheinlich sind die letzten gleich bei der Schöpfung geformt, und empfangen in der Zeit nur den nöthigen

Zuwachs,

Zuwachs, daß sie den Augen sichtbar werden. — Wollten wir dieses nicht annehmen, sondern fodern, jeder Körper sollte, ehe er anstößt, zurückgezogen werden, gleich als wenn es einen leeren Raum für sie gäbe, so würden die Körper nicht der beständigen Abwechselung, welche die Schönheit des Ganzen ausmacht, unterworfen seyn. Denn die Entstehung des Einen geschieht durch die Zerstörung des Andern und diese entgegengesetzten Bewegungen machen die Abwechselung. Ferner würde Gott nicht durch die einfachsten Mittel wirken. Denn damit die Körper ohne Anstoß ihre Bewegung fortsetzten, müßten sie auf unzählige Arten durch krumme Linien gehen, und folglich würden unzählige Willensbestimmungen in Gott zur Richtung dieser Bewegungen erfoderlich. Wenn endlich keine Einförmigkeit in der Wirkung der Naturdinge und die Bewegung nicht geradlinigt wäre, so gäbe es kein Princip zu sicheren Schlüssen in der Physik. Die Zerstörung des Einen durch das Andre ist nicht gegen die Ordnung und beweiset die Wirksamkeit der Natursachen eben so wenig, als die Mehrheit der Ursachen oder die Entgegensetzung der Grundprincipe, nach der Erklärungsweise der Manichäer. Es liegt vielmehr darin ein Beweis von der göttlichen Größe und Weisheit. Denn was zerstöret wird, das wird nach demselben Gesetze wieder ersetzt. Dergleichen einfache Gesetze gibt es auch in dem Reiche der Gnaden, aber wir erkennen sie nicht so wie die in dem Naturreiche. 5) Dann wäre der Unterschied zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen eingebildet und nichtig. — Er ist es auch nach dem Sinne der Aristotelischen Philosophen, die nur an die Sinne sich halten. Denn sie wissen nicht was sie sagen, wenn sie behaupten, das Feuer brenne durch seine Natur. Nur in dem Munde eines Theologen könnte dieser Unterschied geduldet werden, wenn er unter natürlichen Wirkungen solche versteht, welche aus den allgemeinen Gesetzen, die

die Gott zur Erzeugung und Entstehung aller Dinge angeordnet hat, entstehen, und übernatürliche solche nennt, welche nicht von solchen Gesetzen abhängen. 6) Der Mensch will und bestimmt sich selbst, beides ist aber eine Causalität. Auch williget er in die Sünde. Gott ist weder von der Sünde, noch von dem Irrthum Urheber. Der Mensch ist also freie Ursache. — Daß der Mensch will und sich bestimmt, gebe ich zu; weil Gott bewirkt daß er will; er ziehet ihn unaufhörlich zum Guten hin, und erreget die Ideen und Empfindungen, durch welche er sich bestimmt. Auch wird die Sünde allein von dem Menschen begangen, aber doch nichts von ihm gewirkt; denn Sünde, Irrthum und selbst das Gelüsten ist nichts Reales. Denn wenn wir sündigen, so wollen wir lieber ein Ding genießen, als es untersuchen, bleiben bei einem besondern Gute stehen, anstatt zu andern und zu dem allgemeinen Gute, das alle in sich schließt, fortzugehen, und hören also auf, die uns von Gott gegebne Bewegung anzuwenden, um das Gute zu prüfen und zu suchen. Der Mensch will, aber sein Wille ist unwirksam, bringt nichts hervor und kann nicht hindern, daß Gott alles wirke. Denn Gott wirkt selbst in unsern Willensbestimmungen durch den Antrieb, den er uns gegen das Gute gibt[182]. Zwischen den Seelen [illegible] und

182) *Malebranche* p. [illegible]. Hominem velle et se ipsum determinare concedo, quia Deus efficit, ut velit, ipsum versus bonum fert indesinenter, *omnes ideas et sensationes, quibus se determinat, excitat*; peccatum quoque a solo homine perpetrari fateor; sed quicquam ab ipso tum agi nego; nam peccatum, error et ipsa concupiscentia nihil sunt. Vergl. Illustrat. p. 10—12. Homo vult, sed ipsius voluntates sunt inefficaces, in se nihil producunt, non impediunt, quo minus Deus agat omnia. Namque Deus ipse in voluntatibus nostris agit impulsione, quam nobis dat versus bonum. Homo a se nihil habet praeter errorem et peccatum, quae *nihil* sunt.

und den Körpern ist ein grosser Unterschied. Unsere Seele will, wirkt, bestimmt sich durch ein Gefühl. Davon überzeugt uns der innere Sinn, das Bewußtseyn. Ohne Freiheit gibt es auch keine Belohnungen und Strafen, denn ohne Freiheit sind die Handlungen weder gut noch böse, und dann wäre die Religion ein bloßes Hirngespinnst. Daß aber die Körper Kräfte, etwas zu wirken, haben, das nehmen wir weder deutlich wahr, noch können wir es uns denken, und dieses ist es, was wir leugnen, wenn wir den Naturursachen die Wirksamkeit absprechen, doch wirkt auch die Seele nicht so viel als man glaubt. Daß ich will und mit Freiheit will, das weiß ich, und jeden Zweifel darüber ist schwächer als das Bewußtseyn davon. Daß aber mein Wille die wahre Ursache sey von der Bewegung meines Arms, von den Ideen meines Verstandes und den [illegible], was meine Willensbestimmungen zu begleiten pflegt, das leugne ich, weil ich kein Verhältniß zwischen so verschiedenen Dingen einsehe. Ja ich sehe ein, daß kein Verhältniß seyn kann zwischen dem Willen meinen Arm zu bewegen und der Bewegung kleiner Körperchen, deren Bewegung und Figur ich nicht kenne, welche einige Nervenkanäle unter unzähligen mir unbekannten wählen, damit sie die gewünschte Bewegung neben unzähligen andern, die ich nicht wünsche, erregen. Ich leugne, daß mein Wille meine Ideen hervorbringt, weil ich nicht begreife, wie er sie hervorbringen könne. Denn der Wille kann ohne Erkenntniß nicht wirken, er setzt die Ideen voraus, aber macht sie nicht. Was die Ideen seyen, wissen wir gar nicht, auch nicht, ob sie aus Nichts hervorgebracht und sogleich wieder vernichtet werden, wenn ich sie zu schauen aufhöre. Man sage nicht, die Ideen würden durch das Denkvermögen hervorgebracht, welches uns Gott gegeben hat, oder der Arm durch die Verknüpfung bewegt, welche Gott zwischen Seele und Kör-

Körper gestiftet hat; denn Vermögen, Verbindung sind logische, unbestimmte, undeutliche Ausdrücke, welche weder ein besonderes Ding, noch eine Bestimmung eines Dinges zu erkennen geben [181]). Diese Ideen hat Malebranche in allen seinen Schriften festgehalten und weiter ausgebildet. Sie führten ihn beinahe eben dahin, wohin Spinoza kam, Gott ist das unendliche Seyn, welches allen einzelnen Dingen zum Grunde liegt, in welchen also alle Dinge sind; Gott besitzt alle Realitäten ohne alle Einschränkung. Er ist ausgedehnt, wie die Körper, er denkt wie die Geister, aber beides ohne Schranken und Grenzen. Der endliche Geist kann ohne Körper denken, er kann aber nur in der göttlichen Vernunft erkennen; der Körper kann ausgedehnt seyn ohne Geist; er kann es aber nur in der Unermeßlichkeit Gottes seyn. Die Unermeßlichkeit Gottes ist seine Substanz, [illegible] welche [illegible]

181) *Malebranche* p. [illegible] n. 4. Inter mentes nostras et corpora, quae nos ambiunt, multum est discriminis. Mens nostra vult, agit, sese aliquo sensu determinat, fateor. Huius veritatis sensu interno, quem de nobismet ipsis habemus, seu conscientia convincimur. Si nulla nobis esset libertas, nec praemia, nec poenae futurae essent; nam sine libertate nec bonae, nec malae sunt actiones. Itaque religio esset mera chimaera. At corpora vi agendi praedita esse, illud demum est, quod nec clare videmus, nec concipi posse existimamus, et illud quoque est quod negamus, dum causarum secundarum efficaciam negamus. Ipsa mens tantum non agit, quantum vulgo putant. Me velle et libere velle equidem novi, nulla mihi suppetit dubitandi ratio validior sensu interno, quem habeo de me ipso. Id etiam non nego. Sed voluntatem meam motus brachii mei, idearum mentis meae et ceterorum, quae voluntates meas comitari solent, veram esse caussam nego: nullam enim deprehendo correlationem inter res adeo diversas. — Facultas, unio sunt termini logici, voces vagae et indeterminatae, nullum est ens speciale nec modus entis, qui sit facultas aut unio.

welche ins Unendliche ausgedehnt ist und alle Räume ohne örtliche Ausdehnung erfüllet. Insofern diese Substanz die Körper vorstellt, so weit denselben die Ausdehnung durch Einschränkungen mitgetheilt werden kann, ist sie die intelligibele Ausdehnung, in welcher wir alle Körper sehen. Die erschaffene Ausdehnung verhält sich zur göttlichen Unermeßlichkeit wie die Zeit zur Ewigkeit. Alle Körper sind in der Unermeßlichkeit Gottes ausgedehnt, so wie alle Zeiten in seiner Ewigkeit auf einander folgen [184]).

Malebranche hat das System des Occasionalismus viel weiter ausgedehnt als Geulinx. Dieser ließ noch eine äußere und innere Sphäre von Kräften stehen, und leitete nur den Zusammenhang beider Sphären unmittelbar von Gott ab. Malebranche läßt den Körpern nur Beweglichkeit, aber keine Kraft der Bewegung [185]) und den Seelen nur das Vermögen, die innern Ver-

184) *Malebranche Entretiens sur la metaphysique.* p. 275. 280. 282. L'étendue est une realité et dans l'infini toutes les realites s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps; puisque Dieu possede toutes les realités absoluës ou toutes les perfections. Mais Dieu n'est pas étendu comme les corps. Car il n'a pas les limitations et les imperfections de ses creatures. Dieu connoit aussi bien que les esprits, mais il ne pense pas comme eux. p. 285. L'immensité de Dieu c'est la substance même repandue par tout et par tout entiere, remplissant tous les lieux sans extension locale. Mais l'etenduë intelligible n'est que la substance de Dieu en tant que representative des corps et participable par eux avec les limitations ou les imperfections qui leur conviennent et que represente cette même étendue intelligible qui est leur idée ou leur archetype.

185) In seinem siebenten Entretien sucht er sogar zu demonstriren, es sey ein Widerspruch zu denken, ein Kör- per

Veränderungen zu empfinden und zu sehen, was für Objecte vorgehalten werden, aber keine Kraft eine Veränderung hervorzubringen, in dem Erkennen thätig zu seyn, selbst das Wollen, als thätige Richtung auf einen Gegenstand, ist ein Zustand, den die Seele nicht in sich hervorzubringen vermag. Das Vermögen der Freiheit, was er noch bestehen läßt, ist mehr von negativer als positiver Art, und verliert sich in das Nichts, da sie von den Vorstellungen des Verstandes abhängt, welche ebenfalls empfangen, nicht hervorgebracht werden. Gott bringt nach diesem System die Bewegung der Körper, die Thätigkeiten der Seele hervor, ist die Ursache von dem Zusammenhange beider, und also die einzige Grundursache aller Dinge. Es beruhet auf einer strengern und consequenten Ausführung derselben Grundsätze, welche Geulinx schon angewandt hatte, daß nehmlich die Prädicate der Seele und des Körpers, weil sie entgegengesetzt sind, nicht in einander gegründet seyn können, und daß nichts für Wirkung einer Ursache gehalten werden kann, was sich nicht aus ihr begreifen läßt. Denn er nimmt an, die ursachliche Verbindung sey ein Verhältniß, das analytisch, wie ein logisches, sich aus dem Begriffe der Ursache müsse ableiten lassen. Dieser Irrthum, das Vorurtheil, welches überhaupt Cartesius gründete, daß nur auf Demonstration unsre gewisse Erkenntniß sich gründe, gewisse Ideen des Augustinus, als: daß unveränderliche

per könne den andern bewegen. Hier ist der Hauptgedanke dieser Demonstration p. 240. Or il y a contradiction que Dieu veuille que ce fauteuil soit, qu'il ne veuille qu'il soit quelque part, et que par l'efficace de sa volonté il ne l'y mette, il ne l'y conserve, il ne l'y crée. Donc nulle puissance ne le peut transporter où Dieu ne le transporte pas, ni le fixer ou l'arrêter où Dieu ne l'arrête pas. si ce n'est que Dieu accommode l'efficace de son action à l'action inefficace de ses creatures.

derliche Wahrheiten auch ein unveränderliches Subject, welches allein Gott ist, voraussetzen, und überhaupt das theologische System seiner Kirche, sind die Ingredienzen und Gründe des metaphysisch theologischen Systems, welches Malebranche aufstellte. Er achtete die Wahrheit und hatte treffliche Talente zur Erforschung derselben; allein viel zu früh hatte er den Bau desselben unternommen, ehe er noch den nothwendigen Präliminaruntersuchungen gehörige Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Vorurtheile bemächtigten sich seiner und verhinderten seine freie Aussicht und Umsicht, und ließen ihn weder die Grundlosigkeit, noch die Inconsequenz desselben deutlich einsehen. Der Grundfehler ist eine mangelhafte, einseitige Theorie des Erkennens, die sich nicht auf Reflexion, sondern auf Begriffe stützt. Wir erkennen entweder innere, in uns selbst vorgehende Veränderungen, oder von uns verschiedene Dinge. Jene nehmen wir durch den innern Sinn wahr und es ist dabey kein Anderes, das die Wahrnehmung vermittelte, nöthig. Dieses ist aber schlechterdings erfoderlich bei der Vorstellung der äußern Dinge, dieses ist die Idee, welche der Seele das von ihr entfernte Object darstellt, daß sie es sich wie in einem Spiegel vorstellet. Der Spiegel, in welchem wir die von uns verschiedenen Dinge sehen, ist Gott; denn in ihm sehen wir die Ideen, nach welchen Gott die Dinge gemacht hat und durch die Ideen, ohne daß sie selbst sichtbar werden, die Objecte. So wurde denn ein Theil des menschlichen Erkennens der Natur entzogen und unmittelbar von Gott abgeleitet. Nicht anders erging es dem Begehren und Wollen. Hierdurch wurde die Nachforschung der Ursachen, Bedingungen und Gesetze der menschlichen Erkenntniß überflüssig und der Philosophie der wissenschaftliche Grund entzogen. Durch diesen einseitigen Gesichtspunct hat die wissenschaftliche Cultur viel verloren. Dieser scharfsinnige Denker, der in der Aufdeckung der Quellen

der

der Irrthümer so glücklich gewesen war, würde denn auch in der Aufklärung der positiven Gründe der Erkenntniß und in Bestimmung der Grenzen derselben viel weiter vorgedrungen seyn, wenn er seine Erkenntnißtheorie, anstatt auf Metaphysik, lieber auf Reflexion hätte gründen wollen.

Sein theologisches System, welches wir nur nach dem einen Grundbegriff von Gottes ausschließender Wirksamkeit ohne die daran geknüpften theologischen Ideen von der Gnade dargestellt haben, vernichtet die Natur, läßt den Substanzen kaum den Schein von einem Seyn, indem sie durch ihr passives Seyn nur den Stoff und die Veranlassung für Gottes Wirksamkeit hergeben. Consequenter verfuhr darin Spinoza, daß er diese Schattensubstanzen zu bloßen Accidenzen der Gottheit machte. Außerdem daß diese Behauptung auf einem irrigen Begriff von Ursache beruhet und daher bodenlos ist, daß die Kraft des Raisonnements aus bloßen Begriffen ohne Anschauung des Wesens der Gottheit, ohne die Wirksamkeit und das ganze Product derselben zu erkennen, nur bittweise angenommen ist, zerfällt das System auch durch Consequenz, indem eines Theils doch den Seelen hinterher eine gewisse Sphäre von innerer Wirksamkeit beigelegt wird, anderen Theils die Misgeburten als Folgen der allgemeinen von Gott festgesetzten Naturgesetze, welche ohne den Willen des Schöpfers nur zulassungsweise als kleinere Uebel erfolgen, selbst das Geständniß von einer der göttlichen entgegenstehenden Wirksamkeit enthalten. Dasselbe liegt auch in der Behauptung, daß Gott seine Allmacht den bösen Zwecken leihet. Ueberhaupt aber enthält der allgemeine Occasionalismus etwas mit der Erhabenheit Gottes Streitendes.

Daß mehrere seiner Behauptungen Anstoß finden konnten, ist sehr begreiflich. Mehrere Einwürfe beantwor-

wortete er nach und nach in den Erläuterungen. Einen förmlichen Streit bekam er nun mit dem Regis und dem berühmten Arnaud. Der erste betraf einen Gegenstand der Physik, Malebranches Ansicht von den Ideen und die Frage, ob das Vergnügen den Menschen glückselig mache; er wurde in dem Journal des Savants vom J. 1694 angeführt. Der zweite entspann sich über Malebranches besondere Meinung über die Gnade, Arnaud aber ging ebenfalls bis zur Ideenlehre des Gegners zurück, und beide wechselten darüber mehrere Schriften [186]). Arnaud hat die Fehler und die irrigen Voraussetzungen, aus welchen Malebranches Behauptungen, daß wir alles in Gott durch seine Ideen sehen, meistentheils richtig angegeben und beurtheilet, obgleich nicht immer den letzten Grund derselben erforscht; er bestreitet seinen Gegner, wie man es von dem scharfsinnigen Urheber der Kunst zu denken erwarten kann, mit Gründen, welche die Unvereinbarkeit der neuen Theorie mit den Thatsachen des Bewußtseyns und die Entbehrlichkeit derselben beweisen, ohne

186) Des vrayes et des fausses idées, contre ce qu'enseigne l'Auteur de la recherche de la verité. Par M. *Antoine Arnauld.* à Cologne 1683. 8. Reponse au livre de Mr. Arnaud des vrayes et des fausses Idées. Rotterdam 1634. 12. Lettres touchant la defense de Mr. Arnaud contre la reponse au livre des vrayes et fausses idées. Rotterdam 1685. 12. Reponse à une dissertation de Mr. Arnaud contre un éclaircissement du Traité de la nature et de la grace dans laquelle on établit les principes necessaires à l'intelligence de ce même traité. Rotterdam 1685. 12. Lettres du P. Malebranche à un de ses amis dans lesquelles il repond aux reflexions philosophiques et theologiques de Mr. Arnaud sur le traité de la nature et de la grace. Rotterdam 1686. 12. Lettres touchant celles de Mr. Arnaud. 1687. 12. Deux lettres touchant le II et III Volume des reflexions philosophiques et theologiques de Mr. Arnaud. Rotterdam 1687. 12.

ohne jedoch tiefer in das Wesen der menschlichen Erkenntniß einzudringen. Daß wir die äußern Objecte nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern nur durch Ideen, welche die unmittelbaren Gegenstände unseres Wahrnehmens sind, davon läßt sich nach Arnaud das Gegentheil in geometrischen Beweisen darthun. Denn es ist unphilosophisch, sagt er, bei der Behandlung einer wichtigen philosophischen Materie ein allgemeines Princip, wovon alles folgende Raisonnement abhängt, anzunehmen, welches nicht nur nicht evident ist, sondern auch allem Gewissen in unserer Erkenntniß widerstreitet. Als gewiß und unbezweifelbar nimmt Malebranche an, daß unsere Seele nur diejenigen Objecte zu erkennen vermag, welche ihr gegenwärtig sind; daß sie nicht die Sterne, den Mond, die Sonne, die außer ihr sind, sondern etwas, das mit ihr auf das Innigste vereinigt ist, und welches er die Idee nennt, unmittelbar wahrnehme. Diese Behauptung ist nicht blos zweifelhaft, sondern auch falsch. Die Seele kann eine unendliche Anzahl von Dingen erkennen, die von ihr entfernt sind, und sie kann es dadurch, daß Gott ihr das Vermögen dazu gegeben hat. Jedermann hat die gewisse Ueberzeugung, daß seine Seele das Vermögen hat, äußere Dinge wahrzunehmen. Dieses ist eine unmittelbare Folge des Vorstellungsvermögens, welches die Seele ihrem Schöpfer verdankt. Nun sind die Dinge, welche der Mensch außer sich wahrnimmt, wie die Sterne, die Sonne, von dem Orte der Seele entfernt. Also hat die Seele das Vermögen äußere Körper wahrzunehmen, die von dem Orte ihrer Existenz entfernt sind, und dieses Vermögen hat ihr der Schöpfer verliehen, weil es eine unmittelbare Folge des Vorstellungsvermögens überhaupt ist. Ueberhaupt ist die locale Gegenwart keine zur Erkenntniß der äußern Dinge nothwendige Bedingung, da die Seele viele Dinge erkennen kann, die sie selbst als abwesend denkt. Wenn man unter Idee die subjective Vor-

stellung

stellung der Seele von einem Gegenstande (Perception) verstehet, so ist diese Behauptung, daß ohne Ideen keine Erkenntniß möglich sey, wahr, beweiset aber nicht das geringste für die Hypothese des Malebranche. Versteht man dagegen unter Idee die objective Idee des Gegenstandes (être representatif), so ist die Behauptung unerwiesen und falsch. Vernünftige Philosophen müssen gegen nichts so mißtrauisch seyn, als gegen die sogenannten Entitäten, von denen man nur verworrene Begriffe hat, und die blos dazu erfunden zu seyn scheinen, um Dinge zu erklären, die man sonst nicht erklären zu können glaubt. Man ist berechtiget, solche Realgründe zu verwerfen, sobald als ihre Entbehrlichkeit sich darthun läßt. Von der Art sind jene objectiven Ideen. Man bedarf ihrer gar nicht, um die Fähigkeit der Seele, materielle Dinge zu erkennen, begreiflich zu machen. Gott kann nur unter der Bedingung den Willen gehabt haben, die Seele zu erschaffen und sie mit einem Körper, der von einer Menge anderer Körper umgeben ist, zu verbinden, daß er ihr zugleich die Fähigkeit zur Erkenntniß der Körper beilegen wollte. Diese Fähigkeit der unmittelbaren Erkenntniß ist unstreitig ein einfacheres Mittel, als die Erkenntniß durch objective Ideen, von der man sich keinen deutlichen Begriff machen kann. Die Falschheit eines Princips erhellet daraus am deutlichsten, wenn es zu Irrthümern und Ungereimtheiten führet, die demjenigen, was vorher als unbezweifelt vorausgesetzt wurde, gradezu entgegengesetzt sind. Um die Erkenntniß äußerer, materieller Dinge zu erklären, nahm Malebranche die Ideen an; zuletzt aber behauptet er, daß wir statt der Menschen, die vor unsern Augen sind, nur intelligibele Menschen, statt des eignen fühlbaren Körpers, nur einen intelligibelen Körper, statt der wirklichen Sonne und Sterne nur intelligibele Sonne und Sterne, und statt der materiellen Räume, die sich zwischen uns und

der Seele befinden, nur intelligibele Räume wahrnehmen. Auch diese Behauptung ist falsch, denn indem Gott die Seele mit einem Körper vereinigte, wollte er, daß sie nicht einen intelligibelen Körper, sondern denjenigen, welchen sie wirklich beseelt, wahrnehme. Sie hat auch die Bestimmung, für die Erhaltung des Körpers zu sorgen. Es sind materielle Speisen und Getränke, womit der Körper ernährt wird, nicht intelligibele. Gott konnte also auch nicht anders gewollt haben, als daß die Seele die materiellen Körper und nicht blos die Ideen von ihnen wahrnehme. Die Folgerungen aus dem Grundsätze, daß die Körper unfähig sind auf unsern Geist zu wirken, und daher von demselben auch nicht erkannt werden können, sind falsch, weil der Grundsatz falsch ist. Denn wer kann beweisen, daß nur dasjenige von unserm Geiste erkannt werden könne, was auf ihn zu wirken vermöge; die Möglichkeit der Erkenntniß setzt nicht ein thätiges Vermögen in den Objecten voraus, sondern nur ein passives, das Vermögen erkannt zu werden. Die Materie ist nicht durch sich selbst beweglich, sondern bedarf immer eines äußern Stoßes zur Bewegung; wer wird aber daraus schließen, daß sie daher nicht selbst bewegt werde, sondern Etwas Anderes an ihrer Stelle. Hier wird ebenfalls so geschlossen: die Körper sind nicht durch sich selbst sichtbar und können nicht auf unsern Geist wirken; also sind sie überhaupt nicht sichtbar und können von unserm Geiste nicht erkannt werden. Man begehet den Fehlschluß a dicto secundum quid ad dictum simpliciter. — Das Schwanken des Malebranche in seinen Behauptungen, indem er z. B. bald die Ideen Gottes von den Dingen, bald nicht diese, sondern deren Objecte für das Object der menschlichen Anschauung darstellte und einmal erklärte, man erkenne Gott, indem man die Geschöpfe in Gott erkenne, und dann wieder, man erkenne Gott nicht, sondern lediglich seine Geschöpfe,

rügte

rügte Arnaud etwas bitter und zeigte überhaupt einen leidenschaftlichen Widerwillen, der mit den sonstigen freundschaftlichen Verhältnissen, in welchen beide gelebt hatten, nicht harmonirte. Malebranche antwortete mit vieler Mäßigung, ohne jedoch seinem Systeme eine festere Stütze dadurch zu geben. Er beseitigte nicht alle Einwürfe, umging die bedeutendsten, berief sich auf die schon gegebenen Beweise, und gab seinem Gegner denselben Vorwurf, der ihm gemacht worden, zurück: daß in seinen angeblichen Demonstrationen immer voraus gesetzt sey, was eigentlich hätte demonstrirt werden sollen. Nach dem Tode des Urhebers erschien eine Widerlegung des Systems des Malebranche von dem Jesuiten du Tertre. Er hatte dieselbe auf den Befehl seiner Obern, welche auf die Philosophie des Cartesius nicht wohl zu sprechen waren, unternommen, aber seinen Gegner entweder nicht verstanden, oder dessen Behauptungen absichtlich entstellt und verdreht [187]). Einen andern mehr wissenschaftlichen Geist athmen die Prüfungen, welche Foucher, Locke und Leibnitz, jeder aus seinem eignen Standpunkte, über das System des Malebranche an das Licht stellten [188]). Locke verfährt am strengsten mit dem französischen Philosophen, weil er ein ganz entgegengesetztes Gedankensystem hatte. Leibnitz urtheilt viel gelinder,

187) Refutation du nouveau systeme de metaphysique composé par le P. Malebranche Paris 1718. 3 Tom. 12.

188) Der Abt Foucher gab eine critique de la recherche de la verité heraus. Das Examen du sentiment du P. Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu findet sich in dem zweiten Bande der Oeuvres diverses de Mr. *Locke*. Amsterdam 1732. 8. Das Leibnitzische Examen des principes du R. P. Malebranche in dem zweiten Bande des Recueil de diverses Pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire etc. par Mrs. *Leibnitz*, *Clarke*, *Newton* et autres auteurs celèbres. 2 Ed. Amsterdam 1740. 8.

gelinder, suchet allenthalben einen bessern Sinn den Worten unterzulegen und findet auch selbst viele Berührungspuncte zwischen ihren beiderseitigen Systemen.

Die Philosophie des Spinoza ist, ungeachtet sie viel Eigenthümliches hat und ein Product von tiefer Originalität ist, jedoch nicht allein der Zeit, sondern auch dem Ursprunge nach eine Fortsetzung und Ausbildung des Cartesianismus. So wurde sie von den Zeitgenossen angesehen, weswegen auch des Cartesius System, weil aus seinem Schoße diese neue Lehre des Atheismus, wofür sie gehalten wurde, hervorgegangen war, selbst als eine Giftpflanze, wovon diese nur die Frucht sey, verdammt wurde, wenn gleich die Cartesianer aus demselben Grunde Spinoza aus ihrer Schule ausschlossen und nichts mit ihm gemein haben wollten. Schon Geulinx und Malebranche waren nicht weit von diesem Systeme entfernt, und dieser Umstand allein beweiset den Zusammenhang der Lehre des Spinoza mit dem Cartesianismus, obgleich daraus keine Identität der beiderseitigen Systeme folgt.

So merkwürdig an sich der Urheber dieses Systems ist, so wenig einflußreich ist sein Leben und Denken gewesen. Ein Denker von so tiefem Geiste, von so strenger Consequenz, von einem solchen Enthusiasmus für die Speculation, so frei von aller Anmaßung, kleinlicher Eitelkeit und Ruhmsucht, ein Denker, der so ganz allein dem Denken sein Leben weihete und dessen Charakter durchaus der Ausdruck eines reinen, in dem Denken sein einziges Interesse findenden Geistes war, aus einer Nation, die zwar viele Gelehrte, aber nur wenige Denker, die einen freien und liberalen Geist besaßen und ihre Nationalität verleugneten, hervorgebracht hat, ist ohne allen Zweifel eine seltene Erscheinung. Das Leben desselben bietet

zwar

zwar an sich wenig Auszeichnendes dar, weil es in stiller Einsamkeit und innerer Thätigkeit dahin floß; es würde jedoch ein hohes Interesse haben, wenn wir die ganze Geistesbildung des seltenen Mannes und die Entstehung seines Systemes aus demselben anschaulich erkennen könnten. Daß eine solche Biographie von Spinoza nicht gegeben werden kann, davon liegt die Ursache theils in der großen Bescheidenheit desselben, der nur selten seine eigne Person und Lebensverhältnisse hervortreten läßt, und auch in seinen Briefen nur im Vorbeigehen Weniges davon berühret, theils in dem Charakter seiner Freunde, die das Talent der psychologischen Beobachtung in einem zu geringen Grade scheinen besessen zu haben, um von ihm selbst die wichtigsten und einflußreichen Momente seiner Geistesentwickelung zu erfahren. Die Zeitgenossen nahmen in anderer Hinsicht zu viel Theil an diesem Denker, als daß er selbst Gegenstand einer unbefangenen Forschung hätte werden können, und wenn Haß, Verleumdungssucht nicht müßig gewesen waren, sein Leben und seinen Charakter durch Dichtungen zu entstellen, so hatten Andere genug zu thun, das Wahre von dem Falschen zu scheiden, und das Unrichtige zu widerlegen. Es gibt nur drey Hauptquellen für das Leben des Spinoza, nämlich das Wenige, was aus den Schriften desselben und der Vorrede des Herausgebers derselben erhellet; das Leben des Spinoza von Johann Colerus, und das in einer seltenen Druckschrift: la vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa befindliche, welche als Druckschrift äusserst selten, öfterer aber in Handschriften vorkommt [189]). Colerus war lutherischer Prediger im Haag.

189) *La vie de B. de Spinosa tirée des ecrits de ce fameux Philosophe et du temoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulierement par Jean Colerus, Ministre de l'Eglise Lutherienne de la Haye.*

Haag, lebte zu derselben Zeit und wohnte in demselben Hause, wo Spinoza sich eingemiethet hatte, und hatte also alle Gelegenheit, durch Nachfragen die Lebensumstände des merkwürdigen Mannes zu erfahren. Er hat dieses auch mit lobenswürdiger Wahrheitsliebe, welche ihm um so mehr zur Ehre gereicht, da er den Spinoza für einen Atheisten hielt, und also aus Grundsätzen sein Gegner war, gethan, und eine Menge von kleinen, aber darum nicht unwichtigen Umständen zur Kenntniß gebracht.

Haye. à la Haye 1706. 8. Es war zuerst in holländischer Sprache herausgekommen 1698. Eine deutsche Uebersetzung erschien 1733. Frankfurt und Leipzig mit einigen lieblosen Anmerkungen. *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinosa* erschien zu Amsterdam 1719. 8. es wurden aber so wenige Exemplare abgezogen, daß die Schrift, auch wenn die ganze Auflage wäre abgesetzt worden, immer eine Seltenheit geblieben wäre. Weil aber das Werk, vorzüglich der zweite Theil sehr anstößig gefunden wurde, auch der Buchhändler sich für ein Exemplar eine Pistole zahlen ließ, so wurden wenig Exemplare abgesetzt, und in der Folge wurden alle Exemplare mit Ausnahme der Vie verbrannt. Das Leben wurde noch einmal unter dem Titel gedruckt: *la vie de Spinosa par un de ses Disciples; nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du Catalogue de ses ecrits par un autre de ses disciples.* à Hambourg 1735. 8. welcher Druck ebenfalls äußerst selten ist. Daher sind sowohl nach der ersten als zweiten Auflage öfters handschriftliche Abschriften gemacht worden, welche aber zuweilen theuerer als der Inhalt verdient bezahlt werden. Der Urheber des Lebens ist nach dem Dictionnaire des Marchand und einer Nachricht des Copisten der Arzt Lucas, wiewohl derselbe Marchand diese Angabe wiederum ungewiß macht, da er in einer andern Abschrift einen Hrn. Broese, Rath des brabantischen Hofes im Haag, als wahrhaften Urheber genannt gefunden hat, der andere Schüler ist aber nach desselben Versicherung zuverlässig *Richer la Selve*, ein unverständiger Enthusiast für Spinoza.

bracht, auch viele Erdichtungen und Verleumdungen durch sein vollwichtiges Zeugniß widerlegt. Er hatte aber allein das Leben und den Charakter des Spinoza als Menschen zum Gegenstande seiner Nachforschung gemacht, und besaß auch zu wenig psychologisches Talent um eine Geschichte seines Geistes schreiben zu können. Dieses fehlte auch dem andern Schriftsteller, sey es der Arzt Lucas oder Broese oder wer sonst immer. Er ist ein großer Verehrer und Bewunderer des Spinoza, er zeigt uns aber nicht, wie er der große Denker geworden ist, und wie

noza. Colerus Biographie ist auch in einem seltenen Buche enthalten, welches den Titel führt: *Refutation des erreurs de Benoit de Spinosa par Mr. Fenelon, Archevêque de Cambrai, par le P. Lami. Benedictin, et par le Comte de Boullainvilliers avec la vie de Spinosa ecrite par Mr. Jean Colerus augmentée de beaucoup de particularités tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe, faite par un de ses amis* (dasselbe dessen wir eben gedacht haben) à Bruxelles 1731. 12. Auszüge aus dem Vie manuscrite findet man in A. H. Heidenreichs Natur und Gott nach Spinoza. 1 B. Leipzig 1789. Die wenigen biographischen Nachrichten, welche Bayle vom Spinosa gibt, hat ein gelehrter Buchhändler Halma nebst dessen philosophischen Bemerkungen in das Holländische übersetzt: *Het Leven van B. de Spinoza met eenige Aantekkeningen over zyn Bedryf, Schriften en Gevoelens; vertaalt door F. Halma.* Utrecht 1697. 8. In der neuesten Ausgabe der Werke des Spinoza hat der verdienstvolle Herausgeber Paulus nicht nur die Colerische Schrift mit den Zusätzen in der Refutation des erreurs, und andern dahin gehörigen Collectaneen abdrucken lassen, sondern auch in der Vorrede zum zweiten Bande über die das Leben des Spinoza betreffenden Schriften und deren Urheber viel Licht verbreitet. Das Leben Benedicts von Spinoza von M. Philipson Braunschweig 1790. 8. ist eine wohlgerathene Lebensbeschreibung, die aber nichts weiter enthält, als was in der Schrift des Colerus sich befindet. — Benedict von Spinoza nach Leben und Lehren von H. Fr. von Diez. Dessau 1783. 8.

wie die Entwickelung seines Geistes gerade diese Richtung nahm. Uebrigens stimmen beyde ungeachtet ihrer entgegengesetzten Ansicht von Spinoza in dem, was ihm zum wahrhaften Lobe gereicht, zusammen, und bestätigen das rühmliche Urtheil von den Tugenden des Mannes. Doch weichen sie in vielen Nebenumständen von einander ab, und erzählen eine und dieselbe Begebenheit mit andern Bestimmungen, wobey es nicht leicht ist zu entscheiden, auf wessen Seite die Wahrheit ist. So erzählet Colerus, Spinozas Vater sey ein angesehener und wohlhabender Mann gewesen, der Ungenannte aber das Gegentheil.

Spinoza war zu Amsterdam im Jahre 1632 den 24. November geboren. Sein Vater war daselbst Kaufmann und stammte aus Portugal. Der gewöhnliche Unterricht der Juden in den Glaubenslehren regte frühzeitig seinen forschenden Geist auf; er faßte eigne, von den gewöhnlichen abweichende Vorstellungen von Gott, den Engeln und der Seele auf, und stellte daher seinen Lehrern Zweifel und Einwürfe entgegen, welche diese nicht durch Gründe der Vernunft, sondern nur durch Auctorität entkräften konnten. Die Unvernunft eines blinden Glaubens und Aberglaubens, in welchen sogar die Lehrer der jüdischen Nation versunken waren, wurde ihm auch jetzt schon klar, und er nahm sich daher vor, die Wahrheit auf seine eigne Rechnung zu erforschen, und darin nur dem Antriebe seines Geistes zu folgen. Er studirte für sich den Thalmud, fand aber darin, wie man leicht denken kann, nicht die Lösung seiner Zweifel. So sehr er diese für sich behielt, so wurde ihm doch das Geheimniß durch die Zudringlichkeit einiger verstellten, vielleicht von den argwöhnischen Lehrern dazu abgerichteten jungen Freunde gewissermaßen abgelockt und bekannt gemacht. Dieses zog dem Jüngling eine harte Prüfung in der Synagoge

zu, und weil er schon damals eine solche Festigkeit des Willens und Achtung für Wahrheit besaß, daß er nicht gläubiger scheinen wollte, als er wirklich war, und sich von der Synagoge zurückhielt, so wurde endlich die gedrohete Excommunikation vollzogen. Er hatte unterdessen seinen Aufenthalt bei Christen gefunden, welche ihm riethen die lateinische und griechische Sprache zu lernen. Es fand sich eine günstige Gelegenheit dazu, indem Franz van der Ende, ein Arzt in Amsterdam, der nebst seiner schönen Tochter in beiden Sprachen mit großem Beifall eine Zeit hindurch, so lange er noch nicht des Atheismus verdächtig wurde, ihm diesen Unterricht unentgeldlich ertheilte. Spinoza machte in der lateinischen Sprache bald große Fortschritte, in der griechischen aber weniger. Er wendete sich darauf zu den ernstern Studien, und da zu dieser Zeit die Philosophie des Cartes das größte Aufsehen machte, so studirte er dieselbe mit dem größten Eifer, und sie gab seinem forschenden Geiste und seinem Interesse für Wahrheit eine neue wohlthätige Nahrung.

Unterdessen mußte Spinoza Amsterdam verlassen. Die Vorsteher der Synagoge und besonders Morteira, sein Lehrer, dessen frühere Gewogenheit sich in Haß verwandelt hatte, schwärzten ihn bei dem Magistrate als einen Atheisten an, und wenn man gleich die Grundlosigkeit der Klage einsah, so wollte man doch der Synagoge aus andern Rücksichten nicht entgegen seyn, und verbannte den Spinoza auf einige Monate aus dieser Stadt. Er verließ sie sehr gern, da er einen ruhigern und sicherern Ort für seine Muse suchte, als ihm eine so geräuschvolle Stadt, in der er durch den Haß der Juden schon in Lebensgefahr gewesen war, gewähren konnte. Er begab sich daher auf das Land nicht weit von Amsterdam,

dam, und darauf nach Rhynsburg unweit Leiden [190]), nach Verburg in der Nähe von Haag und zuletzt nach Haag selbst. Er beschäftigte sich beständig mit wissenschaftlichen Untersuchungen, lebte sehr mäßig und in stiller Eingezogenheit, wurde jedoch von Freunden besucht, welche die geistreichen Gespräche des Denkers, über die mannigfaltigsten Gegenstände, selbst über die Politik, sehr anziehend fanden. So groß die Schärfe und Tiefe seines Geistes war, so besaß er doch dabei eine unbeschreibliche Milde und Heiterkeit; er war von allem Stolz, von Anmaßung und Eitelkeit entfernt. Er suchte keinem seine Ueberzeugung aufzudringen; er hörte die unbedeutendsten Einwürfe geduldig an und ließ sich nicht die Mühe verdrießen, sie zu beantworten, wenn sie aus keiner unlautern Absicht entsprungen waren. Die Ueberzeugung Anderer, wenn sie auch der seinigen entgegenstand, achtete er. Redliches Wahrheitsforschen war ohne alle subjective Rücksichten die herrschende Vorstellung seiner Seele geworden, und durch die Stärke dieser Idee hatte er eine ruhige und affectlose Selbstmacht über sein Selbst gewonnen. Er ordnete diesem Interesse alles unter, entsagte den Annehmlichkeiten des Lebens, nahm glänzende Anerbietungen, wie einen Ruf zur philosophischen Lehrstelle auf der Universität Heidelberg nur in der Absicht, die Freiheit des Denkens sich nicht beschränken zu lassen, nicht an, und lebte lieber in einem Zustande der Unabhängigkeit, so sehr er sich auch bey seinen mäßigen Einkünften einschränken mußte. Ungeachtet seine Vermögensumstände an sich gering waren, nur nicht für ihn, der

190) Colerus sagt (Spinosae opera ed. Paulii T. II. p. 65). Spinoza habe sich 166[illegible] nach Rhynsburg begeben. Dieses ist aber nicht wahr, denn Oldenburg erwähnt in seinem ersten Briefe, der den 16ten August 1661 von London datirt ist, eines Besuchs, den er dem Spinoza zu Rhynsburg machte.

der seine Bedürfnisse nach denselben einschränkte, so war er doch so frei von aller Gewinnsucht, daß er selbst Vermächtnisse ohne alle Ueberwindung ablehnte, sobald nur ein Anderer ein näheres Recht darauf haben konnte, und Pensionen verweigerte, weil sie ihm zu groß schienen. Das Schleifen der optischen Gläser, das Zeichnen und Portraitmalen diente ihm zur Nebenbeschäftigung und zu einigem Erwerb. Außer diesen Nebenstunden und den Erholungen in dem Umgange mit seinen Freunden, Gelehrten und andern Menschen, wendete er alle seine Zeit, selbst einen Theil der Nächte, zu seinen wissenschaftlichen Untersuchungen an. Daß er dadurch seinen schwächlichen Körper, der hektisch war, noch mehr schwächen mußte, ist sehr begreiflich. Die Geduld und Fassung, mit welcher er seine Leiden ertrug, war ein Beweis seines großen selbstständigen Geistes. Ueberhaupt wird nicht leicht ein Mann gefunden werden, der so sehr das Bild eines Weisen in seinem ganzen Leben verwirklichet hat. Spinoza hatte sich zwar von aller positiven Religion losgesagt; er war aber weit entfernt, irgend eine zum Gegenstande seines Spottes zu machen. Weil er überzeugt war, daß seine Ueberzeugung nie die des Volkes werden könne, so bewies er nicht die geringste Unduldsamkeit gegen die Anhänger eines Religionsbekenntnisses, die er auch sonst aus Grundsätzen für verwerflich hielt. Zuweilen wohnte er den lutherischen Gottesverehrungen bey und schätzte gute Predigten sehr. Er starb den 21sten Februar 1677, im Haag, an den Folgen seiner Schwäche in dem 45sten Jahre seines Alters.

Kein Philosoph hat das Schicksal gehabt, auf eine so entgegengesetzte Weise behandelt zu werden, als Spinoza. Schon in seinem Leben und unmittelbar nach dem Tode wurde er von den Meisten als ein Atheist verschrieen, verwünscht und verflucht, als ein Verworfener

und

und Nichtswürdiger behandelt. Sie konnten sich nicht vorstellen, daß ein Mann, der andere Vorstellungen von Gott und der Welt hat, als die ihrigen waren, noch Religion haben, oder daß ein Atheist ein moralischer Mensch seyn könne. Indem sie den blossen Gerüchten und den lieblosen, zum Theil unrichtigen Urtheilen über seine Schriften, oder den Eingebungen der Parteisucht folgten, stellten sie diesen seltenen Mann als einen Auswurf der Menschheit dar. Die falschen Gerüchte, welche die Juden gegen ihn ausgestreuet hatten, und der Umstand, daß Spinoza bei dem von einer Partei gehaßten Rathspensionair de Witte in Gunst stand, mögen wohl nicht wenig beigetragen haben, ihn bei seinen Zeitgenossen und Mitbürgern in üblen Ruf zu bringen. Jedoch konnte wohl auch ein Mann, der ein von den allgemeinsten Ueberzeugungen so abweichendes System durch seine Denkkraft gewonnen hatte, nie dem tadelnden Urtheile entgehen, und nur wenige waren so bescheiden und einsichtsvoll, daß sie die Person von dem Systeme unterschieden. Diese billigere Ansicht ist aber in unsern Zeiten nun endlich ziemlich allgemein worden, nachdem durch die Untersuchung redlicher Forscher das System selbst deutlicher dargestellt und geprüft worden ist.

Die Schriften des Spinoza beurkunden einen originalen Geist, der keinen Gegenstand faßt ohne ihn zu ergründen, und allem, was er denkt, eigenthümliche Ansichten abgewinnt, und diese mit muthigem und festem Schritte verfolgt. Es ist zu beklagen, daß diejenigen Schriften, in welchen seine eigentlichen philosophischen Ideen entwickelt werden, nicht durchaus vollendet auf uns gekommen sind, weil ihn der Tod früher ereilte, als er die letzte Hand an sie gelegt hatte. Einige von diesen sind von ihm selbst oder seinen Freunden während seines Lebens, andere erst nach seinem Tode herausgegeben worden. Zu den erstern gehören nur zwey. Erstlich:

lich: Renati des Cartes Principiorum philosophiae Pars I et II. more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem; accesserunt eiusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores quae tam in parte Metaphysices generali, quam speciali occurrunt quaestiones breviter explicantur. Amstelodami 1663. 8.[191]). Das Werk entstand nach der Vorrede seines vertrautesten Freundes, Ludwig Meyer, aus dem Unterricht über die Cartesische Philosophie, welchen Spinoza einem Jüngling ertheilte. Er hatte diesem den Inhalt des zweiten und den Anfang des dritten Theils der Principiorum des Cartes in der Form von geometrischen Demonstrationen, desgleichen auch die vorzüglichsten und schwierigsten metaphysischen Untersuchungen, welche Cartesius unerörtert gelassen hatte, dictirt. Meyer bat seinen Freund, diese Dictaten mit dem ersten Theile vermehrt, drucken zu lassen, und als er die Einwilligung erhalten hatte, besorgte er die Herausgabe und den Druck[192]). Spinoza gab aber aus dem Grunde seine Einwilligung dazu, weil er hoffte, einige Männer von Ansehen würden ein Ver-

191) Ungeachtet in der Originalausgabe das Jahr 1663 angegeben ist, so versichert doch nicht allein Colerus in dem Leben, sondern auch der Vorredner der operum posthumorum, welcher wahrscheinlich Ludw. Meyer ist, daß Spinoza erst in dem J. 1664 diese Schrift bekannt gemacht habe. Wahrscheinlich ist dieses das Jahr des Drucks, jenes das Jahr der Ausarbeitung.

192) Der Verf. der vie de Mr. B. de Spinosa erzählt die Entstehungsgeschichte auf eine andere Art, welche aber nicht sehr wahrscheinlich ist. Man findet die Erzählung davon in dem Heydenreichischen oben angeführten Werke S. LI. ff. Spinoza hat selbst in dem 9ten Briefe S. 479. 480. diese oben gegebene Veranlassung bestätiget.

Verlangen bezeigen, seine eignen Schriften zu sehen, und er werde diese ohne Störung seiner Ruhe und ohne öffentlichen Anstoß bekannt machen können. Spinoza konnte wegen anderer wichtiger Geschäfte auf diese Arbeit, nämlich auf die Ausarbeitung des ersten Theiles, nur einige Wochen wenden, und er konnte sie daher nicht weiter fortsetzen, um auch den ganzen dritten Theil, welcher die Theorie der Sinnenwelt enthielt, so zu bearbeiten [1932]). Er legte in diesem Werke nicht seine, sondern des Cartesius Ueberzeugungen zum Grunde, und er machte sich ein Gewissen daraus, von seiner Ansicht der Dinge im Geringsten abzuweichen, und seine Begriffe denselben unterzuschieben. Denn er hatte zu der Zeit, als er diesen Unterricht ertheilte, schon zum Theil sein eignes System gebildet, und stimmte in vielen Lehren dem Cartesius nicht bey. So hielt er, wie Meyer erinnert, den Willen für kein von dem Verstande verschiedenes Vermögen, und die demselben beigelegte Freiheit für grundlos. Die Seele war ihm nicht eine absolut denkende Substanz, sondern so wie der Körper ein durch die Gesetze der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe auf eine gewisse Weise bestimmte endliche Ausdehnung, so ein durch die Gesetze der denkenden Natur durch Ideen auf eine gewisse Weise bestimmter Gedanke, der, so bald der menschliche Körper zu seyn anfängt, auch nothwendig gegeben wird. So stimmte er auch nicht darin mit dem Cartesius überein, daß es gewisse Dinge gebe, welche das menschliche Fassungsvermögen übersteigen, er glaubte vielmehr, daß diese und noch höhere und feinere Gegenstände nicht allein von uns klar und deutlich gedacht, sondern auch ohne viele Mühe erklärt werden könnten, wenn nur der menschliche Verstand auf einem andern als dem von Cartesius eröffneten und geebneten Wege zur Erforschung der Wahrheit und

1932) Epistola IX. p. 480.

und zur Erkenntniß der Dinge geführet werde. Dazu gehören aber, wie er glaubte, andere Fundamente der Wissenschaften, als diejenigen sind, welche Cartesius entdeckt hat. Diese und das auf diese aufgeführte Gebäude ist nicht hinreichend, alle und die schwersten Fragen der Metaphysik zu erörtern und aufzulösen [193b]). In der Wahrhaftigkeit, welche Spinoza so hoch schätzte, nicht aber in einer absichtlichen Verstellung liegt der Grund, warum er nicht sein, sondern des Cartesius System, ohne es jedoch durchaus nach allen Sätzen zu billigen, in bündiger Form darstellte; weil er dieses geben wollte, so wollte er es auch nicht anders als rein darstellen.

Im Jahr 1670 erschien seine zweite Schrift: Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salua pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsa-

193) *Praefatio L. de Meyer.* (Opera Spinosae e Pauli V. 1.) p. X. Praetereundum etiam hic nequaquam est, in eundem censum venire debere, hoc est, ex Cartesii mente tantum dici, quod aliquibus in locis reperitur, nempe *hoc aut illud captum humanum superare.* Neque enim hoc ita accipiendum, ac si ex propria sententia talia proferret noster Author. Judicat enim, ista omnia, ac etiam plura alia magis sublimia atque subtilia non tantum clare ac distincte a nobis concipi, sed etiam commodissime explicari posse: si modo humanus intellectus alia via, quam quae a Cartesio aperta atque strata est, in veritatis investigationem rerumque cognitionem deducatur: atque adeo scientiarum fundamenta a Cartesio eruta et quae iis ab ipso superaedificata sunt, non sufficere ad omnes ac difficillimas, quae in Metaphysicis occurrant, quaestiones enodandas atque solvendas: sed alia requiri, si ad illud cognitionis fastigium intellectum nostrum cupimus evehere.

ipsaque pietate tolli non posse. Hamburgi, (Amsterdam) 1670. 8. Da Spinoza die Grundsätze der Cartesianischen Philosophie als einen Vorläufer seiner eignen Philosophie betrachtete, wodurch er die Aufmerksamkeit reizen, und den Zeitpunct abwarten wollte, wo er durch die Herausgabe seiner Schriften keine Störung seiner Ruhe zu befürchten hätte, so wurde diese Hoffnung durch die mancherley Streitigkeiten und die Verfolgungen wegen abweichender Meinungen, die zu seiner Zeit sehr in Schwange waren, getrübt. Er bemerkte mit innigster Betrübniß, daß das wahre Kennzeichen der Christen, Liebe, Friedfertigkeit, Treue, so sehr sich aus dem wirklichen Leben verloren habe, daß ein Christ von einem Heiden, Juden, Türken nur durch äußere Abzeichen unterschieden werden könne; daß die Vernunft von vielen verachtet und als die Quelle der Gottlosigkeit verworfen; menschliche Meinungen für göttliche Lehren gehalten; Leichtgläubigkeit mit dem Glauben verwechselt; philosophische Streitigkeiten mit der größten Hitze vor kirchlichen und weltlichen Gerichtshöfen geführt würden. Was mußte er von diesem Geiste der Polemik bey dem Erscheinen seiner Bücher erwarten, oder vielmehr befürchten? Er nahm sich daher vor, diesen Dämon zu beschwören, die Quelle desselben, den Aberglauben in der Wurzel anzugreifen, eine richtige Ansicht von der Offenbarung, von den Propheten, von Wundern und der richtigen Schrifterklärung darzulegen, Theologie und Philosophie durch wahre Grenzen als zwei von einander völlig getrennte Gebiete, die nie in Streit und Collision mit einander gerathen können, abzusondern, die Denkfreiheit als ein ursprüngliches Menschenrecht darzustellen, welches nicht nur mit dem Wohle eines Freistaates nicht streite, sondern dasselbe begründe [194]). Das Buch wurde

194) *Praefatio* (Opera V. 1.) p. 149. Cum haec ergo animo perpenderem, scilicet lumen naturale non tantum con-

wurde nicht in Hamburg, sondern in Amsterdam gedruckt; denn der Inhalt des Buches setzte die Denkfreiheit in einem Umfange voraus, als sie selbst in der freien Republik Holland nicht gefunden wurde. Die Generalstaaten verboten den Verkauf desselben, welches doch für Viele einen sehr anlockenden Inhalt hatte, zu wiederholten Malen. Daher der Kunstgriff, dem Buche andere den Inhalt verbergende Titel zu geben, und es auch in katholische Staaten einzuführen, wo dergleichen Schriften durchaus verbotene Wahre seyn mußten, und man übersetzte es in die französische und holländische Sprache ebenfalls unter die Neugier reizenden und doch das wachsame Auge der Zionswächter täuschenden Titeln [195]).

Bb 2 In

contemni, sed a multis tanquam impietatis fontem damnari; humana deinde commenta pro divinis documentis haberi; credulitatem fidem aestimari; et controversias philosophorum in Ecclesia et in Curia summis animorum motibus agitari, ac inde saevissima odia atque dissidia, quibus homines facile in seditiones vertantur, plurimaque alia, quae hic narrare nimis longum foret, oriri animadverterem: sedulo statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare, nihilque tanquam eius doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer.

195) Es erschien das Original unter folgendem Titel: *Danielis Heinsii P. P. operum historicorum collectio prima. Editio secunda, priori editione multo emendatior et auctior. Accedunt quaedam hactenus inedita.* Lugd. Bat. apud Isaacum Herculis 1675. 8. Die collectio secunda enthält das verrufene Buch: Philosophia Scripturae interpres. Auch *Fr Henriquez de Villacorta M. D. a cubiculo Philippi IV. Caroli II. Archiatri opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potentissimi Hispaniarum regis.* Amstelodami 1672. 8. Die französische Uebersetzung, welche von Einigen dem Arzt Lucas, dem Verfasser der vie et esprit, von Andern aber mit mehr Grund dem *Sieur de St. Glain,*

Capit

In dem J. 1675 wollte Spinoza ein Buch drucken lassen, wahrscheinlich seine Ethik, wurde aber durch die ausgestreueten Gerüchte, daß er ein Atheist sey, und in einer unter der Presse befindlichen Schrift das Nichtdaseyn Gottes beweisen wolle, welche von Theologen und Cartesianern geflissentlich unterhalten wurden, davon abgehalten [196]). Und dieses ist auch wohl die Ursache, daß, so lange er lebte, von seiner Philosophie nichts gedruckt erschien. Vor seinem Tode hatte er seinem Freunde, dem L. Meyer bestohlen, seine Ethik, jedoch ohne seinen Namen, weil darin sich nur Eitelkeit offenbare, drucken zu lassen. Dieser ließ also dieses Werk, nebst seinem Tractatus politicus, der kurz vor seinem Tode angefangen, aber nicht ganz vollendet war, seiner frühern aber ebenfalls unvollendet gebliebenen Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes und einer Sammlung seiner Briefe, als nachgelassene Schriften des Spinoza drucken, welche bald nach ihrer Erscheinung von demselben Glasemaker, welcher die theologisch-politische Abhandlung übersetzt hatte, ins Holländische, späterhin aber auch in

Capitain in holländischem Dienste und Mitarbeiter an der Gazette d'Amsterdam beigelegt wird, erhielt erst den Titel: *La clef du Sanctuaire par un sçavant homme de notre siecle.* à Leyde 1678. 12. nachher zwei andere: *Traité des ceremonies superstitieuses des Juifs, tant Anciens que Modernes.* à Amsterdam 1678. *Reflexions curieuses d'un Esprit des-interessé sur les matieres les plus importantes au salut tant public que particulier.* à Cologne 1678. Joh. Heinr. Glasemaker gab im J. 1694 unter dem falschen Druckorte Bremen eine holländische Uebersetzung heraus, welche den Titel hat: *De rechtsinnige Theologant o Godtgeleerte Staatkunde.* Annotationes B. de *Spinozae* ad Tractatum theologico-politicum ed. *Chr. Theoph. de Mars*, Hagae Comitum 1802. 4.

196) Epistola XIX. p. 507.

in das Deutsche, aber in keine andere Sprache übertragen worden sind [197]).

Der Hauptgedanke seines Systems, daß alles was ist, in Gott als der einzigen Substanz ist, welchen er in seiner Ethik zu begründen, und darauf ein System der Ethik aufzubauen versuchte, ist schon in seinen frühern Schriften bald angedeutet, bald deutlich ausgesprochen worden. Er war die Seele alles seines Denkens. Wie er darauf gekommen, darüber finden wir in seinen Schriften wenige Andeutungen, und selbst in seinen Briefen, wo er mit seinen Freunden sich oft darüber unterhält, hat er uns darüber nicht belehrt. Nur in dem ein und zwanzigsten Briefe an H. Oldenburg kommt etwas davon vor. Ich habe, sagt er, über Gott und Natur eine besondere Ansicht, welche von der der neueren Christen sehr abweichet. Gott ist mir nämlich nicht die äußere, (transiens), sondern immanente

197) *B. d. S. opera posthuma* 1677. 4. *De Nagelate Schriften van B. D. S. Als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van't Verstand, Brieven en Antwoorden. Uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebragt. Gedruckt in 't Jaar* 1677. 4. B. v. S. Sittenlehre nebst Christian Wolfens Widerlegung. Frankfurt und Hamburg 1744. 8. B. v. S. zwei Abhandlungen über die Cultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet (von Schack Hermann Ewald) Leipzig 1786. 8. Spinosas philosophische Schriften, 2. und 3. B. oder Spinoza's Ethik. 1. und 2. B. (v. S. H. Ewald) Gera 1790. 1793. 8. Eine schätzbare Ausgabe sämmtlicher Schriften haben wir von Paulus erhalten. *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit H. E. G. Paulus.* Jenae 1802. II Vol. 8.

nente Ursache aller Dinge. Alles ist und bewegt sich in Gott. Dieses behaupte ich mit dem Apostel Paulus, vielleicht auch mit allen alten Philosophen, obgleich auf eine andere Weise; selbst mit den alten Hebräern, dürfte ich wohl sagen, so viel sich aus einigen, wiewohl vielfältig verfälschten Ueberlieferungen schließen läßt [198]). Wahrscheinlich hat Spinoza diesen Grundgedanken seines Systemes aus der Cartesianischen Philosophie heraus gewickelt. Diese Philosophie, welche damals gerade ihre höchste Blüthe erreicht und nicht wenig Sensation gemacht hatte, wurde dem Spinoza in seiner Jugend, nachdem sein Forschungsgeist schon lebendig worden war, bekannt und er studirte sich in dieselbe mit großem Interesse hinein. Er fand in der durch Selbstdenken gewonnenen Ansicht von einem System der menschlichen Erkenntnisse, in dem Princip der Klarheit und Deutlichkeit, in dem Streben nach Gewißheit durch strenge Beweise hinreichende Gründe sich für dieselbe zu interessiren. Sein denkender Geist erhielt hier einen sehr reichhaltigen Stoff, durch welchen er denselben eine Zeitlang hinlänglich beschäftigen und einen höhern Grad von Fertigkeit und Kraft erringen konnte. Je weiter er aber fortschritt, desto weniger konnte er allen Sätzen dieser Philosophie und dem Systeme derselben beystimmen; er war ein zu strenger und consequenter Denker, als daß er dieses in der Eil, mehr zum Prunk als zum bleibenden Denkmal der Wahrheit aufgeführte Gebäude hätte an-

nehmen

198) *Epist.* XXI. p. 509. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem, statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, coniicere licet.

nehmen können. Er ging auf eine strengere Methode aus, welche, wie in der Geometrie, durchaus Gewißheit mit Ausschließung des Gegentheils gewährte und eine Kette durchaus nothwendiger Sätze durch apodiktische Schlüsse aus Axiomen darstellte [199]. Er wollte ein System menschlicher Erkenntnisse aufstellen, worin aus einer wahren Idee alle übrigen Ideen durch richtige Schlüsse abgeleitet wären, so daß jene als die Quelle aller übrigen erkannt würde, ein System also, welches die größte Einheit, Mannigfaltigkeit und Nothwendigkeit in sich vereinigte [200]. Ein solches System schien ihm auch nicht so schwer zu finden, es ist dazu nur zweierlei erfoderlich, nämlich, daß eine solche wahre Idee als inneres Werkzeug uns gegeben sey, und eine Fertigkeit in richtigem Schließen [201]. Daß die Cartesianische Philosophie kein solches strenges System enthielt, daß in derselben viele Lücken und Sprünge waren, und die nothwendige Einheit fehlte, das konnte schon durch einen mittelmäßigen Verstand entdeckt werden und also

199) Cartesius hatte schon die Idee gehabt, durch die mathematische Methode theils synthetisch theils analytisch die Philosophie zu begründen. Es ist daher ganz natürlich, daß diese Ansicht, worauf die Cartesianische Philosophie sich gründete, von Spinoza noch schärfer aufgefaßt wurde. Man sehe die Vorrede des L. Meyer vor Renati des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata. p. V. u. VIII.

200) *Spinoza de intellectus emendatione.* T. II. p. 428. Porro ex hoc ultimo, quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum ex eo, quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.

201) *Spinoza* ibid.

also dem Genie des Spinoza nicht entgehen, so wie auch die Reflexion, daß diese Idee jener Philosophie zum Grunde liege.

Spinoza tadelte an der Cartesianischen Philosophie dreierlei. Erstlich, daß sie von der Erkenntniß der ersten Ursache und des Ursprungs aller Dinge sich sehr weit verirrt habe. Nach Cartesius ist Gott die unendliche denkende Substanz, der Grund aller Wahrheit und die äußere Ursache der endlichen ausgedehnten und denkenden Substanzen durch Schöpfung. Nun kann aber keine Substanz durch eine andere entstehen, und Cartesius nimmt also zwar nicht den Worten nach, aber doch in der That eine Reihe unendlicher neben einander bestehender Substanzen an, von welchen keine durch die andere entstanden ist und es fehlt daher seinem Systeme die nothwendige Einheit. Zweitens ist in ihr auch keine Erkenntniß der wahren Natur der menschlichen Seele enthalten, in sofern sie als denkende Substanz dargestellt wird, da es doch nur eine Substanz gibt. Drittens hat sie auch nicht die wahre Ursache des Irrthums entdeckt, weil sie annimmt, daß der Wille frei und als solcher von weiterem Umfange ist als der Verstand. Diese Fehler finden sich auch in der Philosophie des Baco [202]). Spinoza nimmt hier seine Philosophie und den Grundgedanken

202) *Spinoza. Epistola II.* p. 452. Petis a me, quosnam errores in Cartesii et Baconis philosophia observem. Qua in re quamvis meus mos non sit aliorum errores detegere, volo etiam tibi morem gerere. Primus itaque et maximus est, quod tam longe a cognitione primae causae et originis omnium rerum aberrarint. Secundus, quod veram naturam humanae mentis non cognoverint. Tertius, quod veram causam erroris nunquam assecuti sint; quorum trium quam maxime necessaria sit vera cognitio, tantum ab iis ignoratur, qui omni studio et disciplina prorsus destituti sunt.

ken derselben zum Maßstabe der Beurtheilung jedes philosophischen Systems, und bestimmt die Fehler der Cartesianischen und Baconischen nach der Abweichung von der seinigen. Dieses konnte auch nicht anders seyn, so lange das Erkenntnißvermögen nicht vollständig untersucht war. Jeder Denker hält seinen subjectiven Begriff der Wahrheit für objectiv und macht ihn zum Maßstabe der Beurtheilung. Jede wahre Idee enthält ihr eignes Criterium und zeiget zugleich ihr Gegentheil an [203]. Durch strengere Consequenz hatte Spinoza aus des Cartesius Schriften sich die Idee der Wahrheit und des allein wahren Systems der Erkenntniß gebildet, und sonach konnte er diese auch als Norm an den sich selbst untreuen Cartesianismus, wie er in den Schriften vorlag, halten. Diese Idee der Wahrheit enthielt folgende Sätze: was ich klar und deutlich denke, das ist wahr; jede wahre Idee ist adäquat, d. i. sie stimmt vollkommen mit ihrem Objecte überein. Je vollkommner das Object ist, desto vollkommner ist die Idee, d. i. desto mehr objective Realität enthält sie. Die vollkommenste Idee ist daher die Idee des vollkommensten Wesens, und es lassen sich aus derselben die Ideen aller Dinge erkennen. Das vollkommenste System der Erkenntniß ist also dasjenige, welches aus der Idee des vollkommensten Wesens alle Dinge erkennt. Alle diese Sätze finden sich auch in Cartesius Schriften hier und da zerstreut [204]. Aber dieser Denker hatte sie nicht mit

203) *Spinoza de intellectus perfectione* P. II. p... *Ethica* P. II. Prop. XLIII. Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.

204) *Cartesii principia philosophiae* I. XXIV. Jam vero, quia *Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera*

mit strenger Consequenz verfolgt, welches Spinoza that und dadurch in Verbindung mit dem Begriffe der Substanz sein ganzes System zusammensetzte.

Spinoza wurde hauptsächlich und fast möchte man sagen ausschließlich von dem theoretischen Interesse der Vernunft geleitet. Er betrachtete die Erkenntniß und Vollkommenheit in der Erkenntniß als den höchsten und einzigen Zweck des Menschen. Hierdurch war zwar die sittliche Vollkommenheit nicht ausgeschlossen — welches sich bey einem Denker von einem so sittlichen Charakter nicht denken läßt, — aber es war doch nicht das Erste, worauf er sein Streben richtete. Denn in der Philosophie seiner Zeit wurde das Wollen als ein Denken, der Wille als abhängig von dem Verstande betrachtet. Die Urtheile und die Handlungen, die sich auf Tugend und Recht beziehen, hatten kein eigenes Princip und Gesetz, sondern folgten aus den Begriffen von dem Wesen der Dinge. Folglich mußte auch überhaupt die sittliche Vollkommenheit abhängig von der Cultur des Verstandes seyn und es konnte, wenn man consequent verfuhr, derselben gar kein bestimmender Einfluß, weder negative noch positive, in der Construction eines Systemes gegeben werden [205]). Nach dieser Ansicht konnte Spinoza,

vera est causa; perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, ea nobis cautela est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum autorem rerum esse *infinitum*, et nos omnino *finitos*. Epist. CXIX. P. I.

205) *Spinoza. Tractatus theologico-politicus* c. 4. p. 208. Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia

noza, der ein so lebendiges Interesse für die Beförderung der Erkenntniß hatte, dieser Neigung sich völlig überlassen, und sein speculatives System, unbekümmert um die Folgen, die sich daraus für das Praktische ergeben, fortsetzen. Waren die Folgerungen im Widerstreite mit irgend einer Ueberzeugung, welche die Menschen in dem Praktischen gewöhnlich haben, so konnte er nicht nach dieser sein System berichtigen, um es mit ihr in Uebereinstimmung zu bringen, denn er konnte sie dann für nichts anderes als einen verbreiteten Irrthum halten. So war es mit der Ueberzeugung von der Freiheit des Willens. Nach seinem theoretischen Systeme war jede Handlung eine nothwendige Folge einer vorhergehenden, und diese wieder einer andern, das Willensvermögen nur ein abstrakter Begriff ohne Realität, und es konnte daher auch kein besonderes Princip und Gesetz für die Willenshandlungen geben, wodurch diese aus der Kette der Naturwirkungen herausgenommen würden. Was aus Axiomen und Definitionen richtig folgte, das war ihm gewisse Wahrheit und das Gegentheil davon konnte er, wenn es auch allgemein angenommen war, doch nicht für Wahrheit gelten lassen, ohne sich selbst zu widersprechen. Indem er

nis debere conari, ut eum, quantum fieri potest, perficiamus; in eius enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet. *Ethica* P. IV. Prop. 26. 27. 28. Quidquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum ducit. Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus. Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere. Denselben Gedanken drückt er auch in dem *Tractatus de intellectus emendatione* p. 417. aus; summum bonum est cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet.

er nun die Freiheit für Täuschung, und die Ausübung der Tugend, die überhaupt auch aus physischen Gründen abgeleitet wurde, mit dem System des Determinismus vereinbar hielt; entzog er sich ein wichtiges Prüfungsmittel der Wahrheit seines Systemes, und gab demselben bey aller Tiefe und Bündigkeit ein abschreckendes und niederschlagendes Ansehen.

Im Ganzen genommen hatte Spinoza dieselbe Ansicht von der menschlichen Erkenntniß als Cartesius. Daß nämlich das Denken ein Erkennen sey, und dazu nichts weiter gehöre, als ein klarer deutlicher adäquater Begriff, besonders von der Ursache eines Dinges, daher erstrecke sich die wahre Erkenntniß so weit, als unsere adäquaten Begriffe gehen. Eine andere Einschränkung nahm er nicht an. Der menschliche Verstand besitzt in sich den Grund, die Quelle und das Kennzeichen der Wahrheit. Er erkennet sogar das Uebersinnliche und das unendliche Wesen, die Gottheit. Die Demonstration ist aber der einzige Weg der Erkenntniß für das Uebersinnliche, und es kann durch kein anderes Auge des Geistes gesehen werden. Ein Glaube ohne Demonstration ist Täuschung; man hat dann nur ein Wort ohne Vorstellung [206]). Man siehet also, wie Spinoza, da er die vollkommenste Erkenntniß nur als eine Entwickelung der Ideen des vollkommensten Wesens

206) *Spinoza Tract. theologico-politic.* c. XIII. p. 337. Quod si quis dicat, non esse quidem opus, Dei attributa intelligere, at omnino simpliciter absque demonstratione credere; is sane nugabitur. Nam res invisibiles et quae solius mentis sunt objecta, nullis aliis oculis videri possunt, quam per demonstrationes; qui itaque eas non habent, nihil harum rerum plane vident atque adeo quicquid de similibus auditum referant, non magis eorum mentem tangit sive indicat, quam verba psittaci vel automati, quae sine mente et sensu loquuntur.

sens, oder der Gottheit hielt, und die Gottheit selbst ein übersinnlicher Gegenstand ist, der nur durch Demonstration erkannt werden kann, einen so hohen Werth auf die demonstrative Erkenntniß setzen mußte. Darin stimmt Cartesius mit Spinoza überein, und dieser hatte eben die Cartesianische Philosophie, hauptsächlich wegen des Strebens nach gewisser Vernunfterkenntniß durch Demonstration, allen andern vorgezogen. Aber Spinoza suchte theils die Methode selbst noch mehr auszubilden, theils folgte er mit derselben in Ansehung des Systems der Erkenntniß einer andern Richtung.

Cartesius hatte nämlich die analytische Methode der synthetischen vorgezogen, weil er auf jenem Wege den Leser in den Stand setzen wollte, mit ihm gleichsam gemeinschaftlich die Grundsätze als den Grund aller Erkenntniß zu entdecken, und die synthetische nicht angewendet. Nur einmal bei Gelegenheit der zweiten Einwürfe gegen seine Meditationen hatte er theils sich über beide Methoden erklärt, und einen Versuch, einige Hauptsätze seiner Philosophie von Gott und der menschlichen Seele synthetisch zu beweisen, gemacht. Denn er hielt die analytische Methode, nach welcher aus vorausgeschickten Definitionen, Postulaten und Axiomen die Lehrsätze und deren Beweise abgeleitet werden, theils nicht so passend für die Philosophie, wo die ersten Grundbegriffe mehr Schwierigkeit haben und mit sinnlichen Vorstellungen und Vorurtheilen zu streiten scheinen, als auf die Mathematik, wo die Grundbegriffe Evidenz haben, theils für zu weitläuftig, theils für nachtheilig, indem sie leicht die Einbildung erzeugt, daß man mehr erkannt habe, als wirklich der Fall sey, theils für unzureichend, weil sie nicht den Weg zeige, wie man auf Entdeckungen gelangt sey [207]). Allein selbst der Versuch,

207) Cartesius Meditationes de prima philosophia. p. 87 — 99.

such, den er gemacht hatte, und das Geständniß, daß die synthetische allein dem Leser den Beifall abnöthige, welches die erstere nicht thue, wenn nicht synthetisch die Schlußreihe, worauf sie sich stützt, nachgewiesen wird, mußte wohl, so wie der glänzende Erfolg derselben in der Mathematik, einen Denker wie Spinoza darauf führen, auch der Philosophie durch dieselbe Methode den höchsten Grad von Vollkommenheit zu geben [208]). Außerdem hatte auch der Forschungsgeist in Spinoza eine andere Richtung genommen, als in Cartesius. Dieser betrachtete die Metaphysik zwar als eine nothwendige Grundlage jeder andern Wissenschaft, insofern er in Gott den letzten Grund aller Wahrheit zu finden glaubte; hatte sie aber eben nur in dieser Beziehung bearbeitet, und sein Hauptstreben auf die Physik des Körpers und der Seele gerichtet. Gott war ihm zwar der Realgrund der ausgedehnten und denkenden Substanzen durch die Schöpfung; da aber die Schöpfung für die Vernunft unbegreiflich ist, und beide Substanzen wesentlich entgegengesetzt sind, ob sie gleich den Begriff der Substanz gemein haben, so bildeten beide zwey von einander unabhängige und unverbundene Theile der menschlichen Erkenntniß. Spinoza aber richtete seinen Forschungsgeist vorzüglich auf die Metaphysik als Grundwissenschaft und auf ein vollständiges System der menschlichen Erkenntniß, wie es aus seinem Grunde erfolget. Die Erkenntniß des Absoluten, und die Erkenntniß des Endlichen, in wiefern es in dem Absoluten gegründet ist, — nicht einige Theile der Philosophie, sondern das absolut-vollständige System der Philosophie — dieß war das große Ziel des Spinoza, welchem er sein ganzes Denken widmete, ungeachtet er durch seinen frühen Tod und die Größe des Unterneh-mens

208) Man sehe die Vorrede des L. Meyer vor Principia philosophiae geometrico more demonstrata.

mens an der Ausführung gehindert wurde. Die Ethik ist nur ein Theil der Philosophie oder des vollständigen Systems der Erkenntniß, welche alle Wissenschaften im Zusammenhange darstellen sollte, und wozu er sich den Weg durch die ebenfalls unvollendet gebliebene Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes zu bahnen suchte [209]).

In dieser Abhandlung entwickelt er die Methode, diese Philosophie oder dieses System der vollkommensten Erkenntniß hervorzubringen, und er sucht in dem Verstande die Quelle, die natürlichen und künstlichen Werkzeuge

209) *Spinoza de intellectus emendatione* p. 417. 418. Quaenam autem illa sit natura (perfectior), ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet. Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de mea felicitate etiam est, operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant; utque hoc fiat, necesse est tantum de natura intelligere, quantum sufficit ad talem naturam acquirendam, deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quam plurimi quam facillime et secure eo perveniant. — Unde quisque iam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem et scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam quam diximus perfectionem perveniatur. p. 449. Scopus itaque est, claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde *omnes ideae ad unam ut redigantur*, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad eius fieri potest, referat obiective formalitatem naturae quoad totum et quoad eius partes. conf. 442. 443. 426. 429. In den Noten zu dieser Abhandlung machte er Bemerkungen über Gegenstände, die noch weiter zu untersuchen und tiefer zu begründen waren, und verspricht davon in seiner Philosophie zu handeln, z. B. p. 424. 426.

zeuge und Hülfsmittel zu jenem Zweck zu gelangen auf. Indessen war er doch sehr weit entfernt von dem Gedanken, das Erkenntnißvermögen nach seinem Gehalt und Umfange genau und vollständig zu untersuchen und sich durch die Fragen: was erkennbar sey, was erforscht und ergründet, und wie das Erkennbare auf die beste, d. i. dem Erkenntnißvermögen einzig angemessene Weise erkannt werden könne, leitende Grundsätze für seine Untersuchung und die Construction seines philosophischen Gebäudes zu verschaffen. Denn er gehet bey der Entwickelung seiner Methode immer von dogmatischen Voraussetzungen aus, in welchen jene Fragen ohne Untersuchung schon beantwortet waren, oder vielmehr, wodurch diese Fragen abgewiesen wurden. Er nimmt nämlich an, daß der Verstand durch Begriffe erkenne, daß die Begriffe mit realen Objecten übereinstimmen, und um so vollkommener sind, je mehrere formale oder objective Realitäten sie enthalten, daß folglich die Idee des vollkommensten Wesens die vollkommenste Idee sey und die vollkommensten Erkenntniß begründe, indem sie die Materie jedes möglichen Objects enthalte, welches folglich aus jener Idee hergeleitet, und unter jener Idee erkannt werde. Wie der Verstand angewendet werden müsse, um aus dieser Idee Alles in Einheit zu erkennen, und sich also das wirksamste und beste Instrument der Erkenntniß erwerbe, dieses war das Object seiner Methodenlehre, nicht aber die Bestimmung und Begrenzung des Erkennens aus Begriffen. Was er über diese Gegenstände sagt, beziehet sich immer auf die Idee der absoluten Substanz, und setzt jene Voraussetzungen stillschweigend voraus. Man muß diese Idee zu Spinozas System mitbringen; sie macht die Seele desselben aus, und die Consequenz und Bündigkeit desselben beruhet allein auf derselben; aus ihr gehet seine Tiefe und Stärke, aber auch seine Einseitigkeit und Schwäche hervor.

Wir

Wir werden nun bei der Darstellung seines Systems erstlich die Principien der Erkenntniß, wie er sie in der unvollendeten Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes entwickelt hat, als die Grundsätze seines Verfahrens in seiner speculativen Philosophie, und dann das System der Speculation selbst, worauf er unter jener Voraussetzung nach diesen Principien geführt wurde, darlegen. Hierbei wird es nöthig seyn, die Grundlage desselben vollständig so weit aufzustellen, bis die Hauptidee des ganzen Systems, d. i. Gottes Seyn und Wesen, vermöge der Demonstration hervorgetreten ist, und die übrigen Hauptsätze, ohne die ganze Schlußreihe mitzutheilen, an jene Idee anzuschliessen; nur auf diese Weise kann von diesem merkwürdigen Systeme nach Form und Inhalt eine treue Kenntniß gegeben und doch die Weitläufigkeit vermieden werden, welche sonst ein auf eine lange Reihe von Schlüssen gegründetes System erfodern würde.

I. Damit das höchste Gut, welches in der Erkenntniß der Gemeinschaft der Seele mit der ganzen Natur besteht, erreicht werde, ist vor allen Dingen eine Reinigung des Verstandes von alle dem, was die wahre Erkenntniß der Dinge hindert, nöthig. Dazu gehöret die Unterscheidung der verschiedenen Arten der Erkenntniß, um die beste zu wählen, und die Natur und Kräfte des Verstandes, den man vollkommner machen will, kennen zu lernen.

II. Es gibt vier verschiedene Arten der Erkenntniß (perceptio): 1) Erkenntniß durch das Hören und durch willkürliche Zeichen; 2) Erkenntniß aus unbestimmter Erfahrung (experientia vaga) d. i. Erfahrung, welche nicht durch den Verstand bestimmt und begränzt worden, sich zufällig dargeboten hat, und darum für

für zuverlässig gehalten wird, weil wir keine, dieselbe bestreitende Erfahrung haben; 3) Erkenntniß, welche dadurch entsteht, daß man auf das Wesen einer Sache aus einer andern, aber nicht deutlich schließe, z. B. aus einer Wirkung auf seine Ursache, oder von dem Allgemeinen auf das Besondere. Denn wenn man schließt: diese Wirkung ist vorhanden, also gibt es eine Ursache, eine Kraft, die sie hervorgebracht hat, so denkt man die Ursache nur unter den allgemeinsten Merkmalen, und man erhält keine Einsicht in das Wesen der Ursache aus demjenigen, was an der Wirkung betrachtet wird; 4) Erkenntniß einer Sache aus ihrem bloßen Wesen, oder durch ihre nächste Ursache, wenn ich z. B. daraus, daß ich weiß, ich weiß etwas, dieses Wissen erkenne, oder aus dem Wesen der Seele erkenne, daß sie mit einem Körper vereiniget ist [210]).

III. Durch die letzte Erkenntnißart begreift man das vollständige Wesen eines Dinges, ohne Gefahr des Irr-

210) *Spinoza de intellectus emendatione* p. 419. Si accurate attendo, possunt omnes (perceptiones) ad quatuor potissimum reduci. I. Est perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus. II. Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu, sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet. III. Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur. IV. Denique perceptio, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae caussae. Spinoza thut p. 421. das Geständniß, daß er noch bis dahin sehr Weniges von der Art erkannt habe; hierüber urtheilte er in späteren Zeiten wohl anders.

Irrthums; sie ist also die beste. Nun ist die Methode anzugeben, nach welcher man auf diese Art die unbekannten Dinge erkennen kann. Diese Untersuchung kann nicht in das Unendliche gehen, so daß von der Methode wieder die Methode aufgesucht werden müßte, weil man sonst nie zur Erkenntniß gelangen würde; denn der Verstand macht sich durch seine angeborne Kraft gewisse Denkinstrumente, durch welche er neue Kräfte zu geistigen Werken erlangt, in welchen wieder neue Werkzeuge, oder Fähigkeiten zu weiteren Untersuchungen enthalten sind; und so steigt er stufenweise auf, bis er den höchsten Punkt der Weisheit erreicht. Es darf also hier nichts weiter untersucht werden, als worin die Methode das Wesen zu erforschen und die angebornen Werkzeuge bestehen, durch welche sein weiteres Fortschreiten möglich wird.

IV. Wir sind im Besitz von wahren Ideen. Die **wahre** Idee ist aber verschieden von ihrem Vorgestellten, die Idee des Körpers ist nicht der Körper selbst. Als verschieden von ihrem Objecte, wird sie auch etwas für sich Denkbares d. h. die Idee nach ihrem formalen Wesen kann das Objekt eines andern objectiven Wesens (oder Vorstellung) werden, und so ins Unbestimmte fort [211]). Um jedoch das Wesen eines Dinges zu denken, ist nicht nothwendig, die Idee desselben, noch weniger die Idee der Idee zu denken, so wenig als zum Wissen noth-

211) *Spinoza* p. 424. 425. Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato. Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid habens peripheriam et centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus; et cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile; hoc est, idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse obiectum alterius essentiae obiectivae, et rursus haec altera essentia obiectiva erit etiam in se spectata quid reale et intelligibile et sic indefinite.

wendig ist zu wissen, daß ich weiß. Denn um zu wissen, daß ich weiß, muß ich ja schon wissen. Daraus erhellet, daß die Gewißheit nichts anderes ist, als das objective Wesen selbst, oder die Art und Weise, wie wir das formale Wesen vorstellen, ist die Gewißheit selbst; daß zur Gewißheit der Wahrheit kein anderes Zeichen nöthig ist, als eine wahre Idee haben; daß Niemand wissen kann, was die höchste Gewißheit ist, als derjenige, der eine adäquate Idee, oder das objective Wesen eines Dinges hat [212].

V. Die wahre Methode besteht nicht darin, nach Erlangung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit zu suchen, sondern ist der Weg, auf welchem die Wahrheit selbst, oder das objective Wesen der Dinge, oder die Ideen (denn alle drei sind ein und dasselbe) in rechter Ordnung gesucht werden müssen. Die wahre Methode muß ferner zwar von dem Schließen und Denken reden, sie ist aber nicht selbst das Schließen um die Ursachen der Dinge einzusehen, noch das Denken dieser Ursachen selbst; sondern sie ist das Verständniß, was die wahre Idee sey, wie sie von andern Vorstellungen zu unterscheiden, und ihr Wesen zu erforschen sey, damit hieraus unser Vermögen im Denken erhelle, und unser Verstand angeleitet werde, nach der Norm dieser Idee

212) *Spinoza* p. 425. 426. Nam ut sciam me scire, necessario debeo prius scire. Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam obiectivam; id est modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam; nam, uti ostendimus, non opus est, ut sciam quod sciam me scire. Ex quibus rursum patet, neminem posse scire, quid sit summa certitudo, nisi qui habet adaequatam ideam aut essentiam obiectivam alicuius rei; nimirum, quia idem est certitudo et essentia obiectiva.

Idee alles Denkbare zu denken; daß er dadurch gewisse Regeln als Hülfsmittel erlange, und nicht seine Kraft an vergebliche Dinge verschwende. Die Methode ist also nichts anders, als die reflexive Erkenntniß, oder die Idee der Idee, welche nicht möglich ist, wenn nicht vorher die Idee schon gegeben ist [213]).

VI. Die gute Methode wird also diejenige seyn, welche zeigt, wie der Verstand nach der Norm der gegebenen wahren Idee geleitet werden müsse. Da ferner zwei Ideen sich eben so gegen einander verhalten, als die formalen Wesen dieser Ideen; so muß die reflexive Erkenntniß der Idee des vollkommsten Wesens vollkommner seyn als die reflexive Erkenntniß der übrigen Ideen. Also ist die vollkommenste Methode diejenige, welche nach der Norm der Idee des vollkommensten Wesens bestimmt, wie der Verstand zu leiten sey [214]).

Denn

213) *Spinoza* p. 426. Vera non est methodus, signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas aut essentiae obiectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur. Rursus methodus necessario debet loqui de ratiocinatione aut de intellectione, id est; methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, et multo minus est τo intelligere causas rerum; sed est intelligere, quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo, eiusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, et mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda; tradendo, tanquam auxilia, certas regulas, et etiam faciendo, ne mens inutilibus defatigetur. Unde colligitur, methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea; ergo methodus non dabitur, nisi prius detur idea.

214) *Spinoza* p. 426. Cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias for-

Denn durch diese Idee als das angeborne Instrument erwirbt der Verstand mehrere andere Hülfsmittel zur Erweiterung seiner Erkenntnisse; je mehreres er erkennt, desto besser lernt er die Natur und die Ordnung der Natur, sich und seine Kräfte erkennen, desto besser kann er sich selbst leiten und sich Regeln geben, und von unnützen Dingen sich zurückziehen. Dieses alles erhält der Verstand durch die Methode, welche die Aufmerksamkeit oder die Reflexion auf die Idee des vollkommensten Wesens richtet. Die Vernunft wird alsdann der Abdruck und das Bild der Natur, wenn sie alle ihre Ideen aus derjenigen ableitet, welche den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur enthält, und ihre Ideen stehen dann in demselben Verhältniß zu einander, wie die formalen Wesen der Ideen, oder wie die Natur zu ihrem Urgrunde [215]).

VII. Das erste Geschäft der Methode ist, die wahre Idee von andern Vorstellungen, von den erdichteten, den falschen und den zweifelhaften unterscheiden. Dichtungen können nur bei dem Denkbaren, nicht bei dem Unmöglichen und Nothwendigen, oder bei den ewigen Wahrheiten, d. h. solchen, welche, wenn sie bejahend sind, nie verneinend werden können, Statt finden.

formales idearum illarum; inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est idea entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva caeterarum idearum; hoc est perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda.

215) *Spinoza* p. 428. Ex hoc ultimo, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum, ex eo quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.

den. Wo die Seele vieles sich vorstellet, aber wenig denkt, da hat sie ein grösseres Vermögen zu dichten, welches in dem Verhältniß eingeschränkt wird, als ihr Denken sich erweitert. Sie kann nicht wie ein Gott mit freier Macht ihre Vorstellungen erschaffen. Wenn aus einer erdichteten Idee nach den Denkregeln die Folgerungen entwickelt werden, so ergibt sich dann unfehlbar, ob das Angenommene seiner Natur nach wahr oder falsch ist. Es ist daher nicht zu besorgen, daß man etwas erdichte, so lange man eine Sache klar und deutlich vorstellt. Eine erdichtete Idee kann nicht klar und deutlich, sondern nur verworren seyn. Die Verwirrung entsteht daraus, daß die Vernunft ein Ganzes und Zusammengesetztes nur Theilweise erkennet, und das Bekannte von dem Unbekannten nicht unterscheidet, und auf das Mannigfaltige, was in jeder Sache enthalten ist, auf einmal ohne alle Unterscheidung reflectirt. Daraus folget, daß die Idee des Einfachen klar und deutlich seyn muß, denn sie kann nicht theilweise, sondern auf einmal oder gar nicht vorgestellt werden. Zweitens wenn ein aus vielen Theilen zusammengesetztes Ding durch das Denken in alle einfache Theile getheilt, und auf jeden Theil besonders reflectirt wird, so muß alle Undeutlichkeit verschwinden. Drittens, keine Dichtung kann einfach seyn, sondern sie geschiehet durch die Zusammensetzung verschiedener undeutlicher Ideen, welche sich auf verschiedene in der Natur vorkommende Dinge oder Handlungen beziehen [216].

VIII. Die Ideen der Dinge, welche klar und deutlich gedacht werden, oder einfach, oder aus einfachen Ideen zusammengesetzt, oder aus denselben abgeleitet

sind,

216) *Spinoza* p. 431 — 438.

sind, können nie falsch seyn. Wahr und Falsch beziehet sich nicht auf einen äußern, sondern innern Grund des Gedankens, worin die Form des Wahren besteht. Denn es ist in den Ideen etwas Reales enthalten, wodurch die wahren von den falschen sich unterscheiden [217]. Wenn wir dieses erforschen, so wird dieses die beste Norm der Wahrheit seyn, und zur Erkenntniß der Eigenschaften unsrees Verstandes dienen. Dieses Merkmal der Wahrheit kann nicht darin bestehen, daß wir etwas durch seine ersten Ursachen erkennen; denn auch der Gedanke ist wahr, welcher das objective Wesen eines Princips enthält, das keine Ursache hat, sondern durch sich und in sich erkannt wird. Es muß daher die Form des wahren Gedankens in dem Gedanken selbst ohne alle Beziehung auf andere liegen, nicht das Object zur Ursache haben, sondern nur allein von dem Vermögen und Wesen des Verstandes abhängen [218]. Denn wenn

217) *Spinoza* p. 439. Quod vero *idea simplicissima nequeat esse falsa*, poterit unusquisque videre, modo sciat quid sit verum, sive intellectus, et simul quid falsum. Nam quod id spectat, quod formam veri constituit, certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui. Nam si quis faber ordine concepit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam exstiterit, nec etiam extitura sit, eius nihilominus cogitatio vera est, et cogitatio eadem est, sive fabrica existat, sive minus; et contra si aliquis dicit, Petrum existere, nec tamen scit, Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel si mavis, non est vera, quamvis Petrus revera existat. Nec haec enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius, qui certo scit, Petrum existere. *Unde sequitur, in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur.*

218) *Spinoza* p. 440. Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse

wenn wir annehmen, ein Verstand denke sich ein neues Object, was noch nie existirte, wie sich einige den göttlichen Verstand vor der Schöpfung vorstellen, und leite aus dieser Vorstellung andere Gedanken richtig ab; so würden alle diese Gedanken wahr, aber von keinem äußeren Objecte bestimmt seyn, sondern allein von der Denkkraft und ihrer Natur abhängen. Um nun dieses zu erforschen, was die Form des Wahren ausmacht, wollen wir uns eine wahre Idee vorstellen, von deren Object wir mit Gewißheit wissen, daß es von unserer Denkkraft abhängt, weil die Idee kein Object in der Natur hat, z. B. um den Begriff der Kugel zu bilden, wollen wir uns als Ursache beliebig vorstellen, daß ein Halbkreis um den Mittelpunct herumlaufe und daraus gleichsam die Kugel entstehe. Dieses ist unstreitig eine wahre Idee, und wenn wir gleich wissen, daß niemals auf diese Art eine Kugel in der Natur entstanden ist, doch eine wahre Vorstellung, durch welche wir den Begriff der Kugel auf die leichteste Art erlangen können. Wenn die Behauptung, daß der Halbkreis sich wälze, welche in jener Vorstellung liegt, nicht mit dem Begriff der Kugel, oder einer Ursache, welche eine solche Bewegung bestimmte, verbunden, oder wenn es eine bloße Behauptung wäre, so würde sie falsch seyn, denn dann würde die Bewegung des Halbkreises behauptet, ohne daß sie in dem Begriff des Halbkreises oder einer Bewegursache enthalten wäre. Die Falschheit bestehet also darin, daß etwas von einer Sache bejahet wird, was in dem Begriffe, den wir von ihr gebildet haben, nicht enthalten ist. Einfache Gedanken, als die Idee des Halbkreises, der Bewegung, der Quantität sind also nothwendig wahr, denn die Bejahungen, welche in denselben ent-

esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet.

enthalten sind, erstrecken sich nicht über den Begriff hinaus, und entsprechen demselben. Folglich können wir einfache Ideen nach Belieben ohne Besorgniß eines Irrthums bilden [219]).

Es ist dabei noch zu untersuchen, welches Vermögen unseres Geistes diese einfachen wahren Ideen bildet, und wie weit sich dieses Vermögen erstreckt. Daß es unbegrenzt seyn kann, ist klar; denn wenn wir von einer Sache etwas bejahen, was in dem von ihr gebildeten Begriffe nicht enthalten ist, so beweiset dieses einen Mangel unseres Denkens, oder daß wir gleichsam verstümmelte und unvollständige Gedanken oder Ideen haben. So war die Bewegung des Halbkreises falsch, wenn sie isolirt in dem Bewußtseyn ist, aber wahr, wenn sie mit dem Begriff der Kugel oder dem Begriff einer diese Bewegung [illegible]

219) Spinoza p. [illegible] Ex. gr. ad formandum conceptum globi, fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est, et quamvis sciamus, nullum in natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio et facillimus modus formandi globi conceptum. Jam notandum, hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari, quae affirmatio falsa esset, si non esset iuncta conceptui globi vel causae talem motum determinantis, sive absolute, si haec affirmatio nuda esset. Nam tunc mens tantum tenderet ad affirmandum solum semicirculi motum, qui nec in semicirculi conceptu continetur, nec ex conceptu causae motum determinantis oritur. Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu non continetur, ut motus, vel quies de semicirculo. Unde sequitur, simplices cogitationes non posse non esse veras, ut simplex semicirculi, motus, quantitatis — idea. Quidquid hae affirmationes continent, earum adaequat conceptum, nec ultra se extendit; quare nobis licet ad libitum sine ullo erroris scrupulo ideas simplices formare.

Ding bestimmenden Ursache verbunden würde. Gehört es nun, wie es bei dem ersten Anscheine scheinet, zur Natur eines denkenden Wesens, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden, so ist es ausgemacht, daß die unvollständigen Ideen in uns nur dadurch entstehen, weil wir ein Theil eines denkenden Wesens sind, dessen Gedanken zum Theil ganz, zum Theil nur theilweise unseren denkenden Geist ausmachen [220]).

Täuschungen in Ansehung der Wahrheit können dadurch entstehen, daß Dinge zugleich durch die Einbildungskraft und den Verstand, d. i. klar und deutlich, vorgestellt werden, in sofern das Deutliche von dem Undeutlichen nicht unterschieden wird. Diese Irrthümer werden vermieden, wenn man alles nach der Norm einer gegebenen wahren Idee denkt. Auch aus der unbestimmten Erfahrung, wenn man Dinge zu abstract vorstellt, oder die ersten Elemente der ganzen Natur nicht kennt, und ohne Ordnung verfährt, die Natur mit Abstracten, wenn dieses auch Axiome sind, verwechselt, und die Ordnung der Natur verwirrt, entstehen Irrthümer. Wenn wir also so wenig als möglich abstract verfahren, und so bald als möglich von den ersten Elementen, d. i. von der Quelle und dem Ursprunge der Natur anfangen, so haben wir dergleichen Täuschungen nicht zu befürchten.

Was die Erkenntniß des Ursprungs der Natur betrifft, so ist nicht zu besorgen, daß er mit Abstracten verwech-

220) *Spinoza* p. 441. Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum, nostram mentem constituunt.

wechselt werde. Denn die Abstracte wie die allgemeinen Dinge haben in dem Verstande immer einen größern Umfang, als die ihnen zugehörigen besondern Dinge in der wirklichen Natur haben können. Und wenn Dinge so kleine Unterschiede haben, dergleichen es in der Natur viele gibt, daß sie dem Verstande beinahe entgehen, so können sie, wenn sie in Abstracto vorgestellt werden, leicht verwechselt werden. Da nun der Ursprung der Natur nicht in Abstracto oder im Allgemeinen vorgestellt, nicht in dem Gedanken weiter ausgedehnt werden kann, als er wirklich ist, und keine Aehnlichkeit mit dem Veränderlichen hat, so ist keine Verwechselung in der Idee desselben zu befürchten, wenn wir nur die Norm der Wahrheit haben. Diese ist nämlich ein einziges, unendliches Ding, das ist, alles Seyn, außer welchem es kein Seyn gibt [221]).

IX. Der

221) *Spinoza* p. 442. 443. Quod autem attinet ad cognitionem originis naturae minime est timendum, ne eam cum abstractis confundamus: nam cum aliquid abstracte concipitur, uti sunt omnia universalia, semper latius comprehenduntur in intellectu, quam revera in natura existere possunt eorum particularia. Deinde cum in natura dentur multa, quorum differentia adeo est exigua, ut fere intellectum effugiat, tum facile (cum abstracte concipiantur) potest contingere, ut confundantur; at cum origo naturae, ut postea videbimus, nec abstracte, sive universaliter concipi possit, nec latius possit extendi in intellectu, quam revera est, nec ullam habeat similitudinem cum mutabilibus, nulla circa eius ideam metuenda est confusio, modo normam veritatis, quam iam ostendimus, habeamus. Est nimirum hoc ens unicum infinitum; hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse. In einer Anmerkung gibt Spinoza noch eine Demonstration von dem Daseyn eines solchen Wesens. Wenn es nicht existirt, so kann es nicht hervorgebracht werden. Folglich könnte der Verstand mehr denken, als die Natur bewirken könnte.

IX. Der Zweifel, als Zweifel, d. i. wenn er nicht aus einem Vorsatze entspringt, wird nie durch die Sache selbst, worüber man zweifelt, bestimmt. Wenn in der Seele nur eine einzige Idee ist, sie mag wahr oder falsch seyn, so findet kein Zweifel, aber auch keine Gewißheit, sondern nur eine solche Empfindung (sensatio) Statt. Der Zweifel entsteht erst durch eine andere Idee, welche nicht so klar und deutlich ist, daß wir etwas Gewisses aus derselben in Beziehung auf die bezweifelte Sache schließen können, und die Ursache ist immer eine unordentliche Untersuchung. Wahre Ideen können wir nicht aus dem Grunde bezweifeln, daß uns Gott vielleicht auch in dem Gewissesten betrügen könnte, so lange wir klare und deutliche Ideen haben [222]).

X. Alle erdichteten, falschen Ideen und andere Vorstellungen haben ihren Grund in der Einbildungskraft, d. i. in gewissen zufälligen und losgerissenen Vorstellungen, welche nicht aus der Geisteskraft selbst, sondern von äußeren Ursachen entspringen, je nachdem der Körper im Schlafe oder im Wachen verschiedne Eindrücke empfängt. Die Thätigkeiten, von welchen die Einbildungen hervorgebracht werden, erfolgen nach andern Gesetzen, als die Gesetze des Verstandes sind, und die Seele verhält sich bei denselben leidend [223]). Die wahre Idee ist

222) *Spinoza* p. 443—445.

223) *Spinoza* p. 446. 447. Quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, h. e. a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando, sive vigilando varios accipit motus. — Quandoquidem novimus, operationes illas, a quibus imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges prorsus diversas a legibus intellectus, et animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis.

ist dagegen einfach oder aus einfachen zusammengesetzt, sie zeigt, wie oder warum etwas ist oder geschehen ist; ihre objectiven Wirkungen erfolgen in der Seele nach den formalen Gründen des Objectes selbst. Das wahre Wissen schreitet, nach dem Ausspruch der Alten, von der Ursache zu den Wirkungen fort. Nur haben sie nicht den Gedanken gefaßt, daß die Seele nach gewissen Gesetzen wirket, und gleichsam ein geistiges Automat ist [224]). Wer nun die Einbildung und den Verstand und beider Vorstellungen nicht unterscheidet, der muß nothwendig in große Irrthümer gerathen, dergleichen z. B. folgende sind: die Ausdehnung müsse in einem Orte und endlich seyn, die Theile derselben seyen von einander auf reale Weise unterschieden; die Ausdehnung sey das erste und einzige Fundament aller Dinge; sie nehme zu einer Zeit einen größeren Raum ein, als zu einer andern [225]).

XI. Der zweite Punct der Methode ist, alle klaren und deutlichen Ideen, d. i. solche, welche allein in der reinen Vernunft gegründet sind, aufzuzählen, und sie von den Vorstellungen der Einbildungskraft zu unterscheiden, und dann alle jene Ideen auf eine zurückzuführen und sie so zu ordnen und zu verknüpfen, daß unser Geist, so weit es

224) *Spinoza* p. 447. At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit aut factum sit, et quod ipsius effectus obiectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius obiecti, id quod idem est, ac veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus, nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod *automatum spirituale*.

225) *Spinoza* p. 447.

es möglich ist, objective die Form der Natur im Ganzen und Theilweise darstelle [226]).

XII. Zu dem ersten gehört, daß man sich die Dinge, wenn sie in sich sind, nur durch ihr Wesen, wenn sie aber nicht in sich sind, sondern zu ihrem Daseyn eine Ursache erfodern, durch ihre nächste Ursache vorstelle. Wir dürfen daher, wenn es uns um die Erforschung der Dinge zu thun ist, nie aus abstracten Begriffen etwas schließen, und ja nicht das, was bloß in dem Verstande ist, mit dem verwechseln, was in einem realen Dinge ist. Die beste Schlußart ist aus einem besondern bejahenden Wesen oder aus einer wahren und richtigen Definition herzunehmen. Denn von bloßen Axiomen kann der Verstand nicht zu dem Besondern fortgehen, da sie sich auf Unendliches erstrecken, und den Verstand eben so gut zum Denken eines Besondern, als eines andern bestimmen. Die richtige Methode zu erfinden ist, aus einer gegebenen Definition Gedanken bilden, und dieses wird um so besser von Statten gehen, je besser die Definition ist [227]).

XIII. Eine vollkommne Definition muß das innere Wesen einer Sache erklären, aber nicht anstatt desselben gewisse eigenthümliche Beschaffenheiten angeben. Ist der Gegenstand der Definition ein erschaffenes Ding, so muß sie die nächste Ursache und dasjenige enthalten, woraus alle eigenthümlichen Merkmale der Sache, wenn sie für sich allein betrachtet wird, geschlossen werden können. Ist der Gegenstand ein unerschaffenes Ding,

226) *Spinoza* p. 449. Deinde ut omnes ideae ad unam redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad eius fieri potest, referat obiective formalitatem naturae, quoad totam, et quoad eius partes.

227) *Spinoza* p. 449.

Ding, so muß sie alle Ursache ausschließen, d. h. das Ding darf zu seiner Erklärung nichts anderes als sein Seyn voraussetzen; es muß durch die Definition die Möglichkeit der Frage, ob das Ding sey, aufgehoben seyn; sie darf keine Substantive gebrauchen, welche dem Sinn nach adjectivisch genommen werden können, d. i. sie darf durch keine abstracten Begriffe erklären; alle eigenthümliche Merkmale müssen aus der Definition folgen [228]).

XIV. Um das Zweite zu erreichen, müssen wir sobald als möglich nach der Foderung der Vernunft untersuchen, ob es ein Wesen gebe, und welches, das die Ursache aller Dinge, und dessen objectives Wesen auch die Ursache aller unserer Ideen sey, wo dann unser Geist mit der Natur übereinstimmen und das Wesen, die Ordnung und Verbindung derselben objective besitzen wird [229]). Dazu ist es nothwendig, daß wir alle unsere Ideen von physischen, d. i. realen Dingen ableiten und nach der Reihe der Ursachen, so weit als möglich von einem Realen zum andern fortschreiten, ohne jedoch zu dem Abstracten und Allgemeinen überzugehen, und entweder von dem Abstracten das Reale, oder von diesem das Abstracte abzuleiten. Denn beides stört den wahren Fortschritt des Verstandes. Es wird hier jedoch keine Reihe einzelner

228) Spinoza p. 450. 451.

229) *Spinoza* p. 452. Quoad ordinem vero, et ut omnes nostrae perceptiones ordinentur et uniantur, requiritur, uti, quam primum fieri potest et ratio postulat, inquiramus, an detur quoddam ens et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut eius essentia obiectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum, et tum mens nostra, uti diximus, quam maxime referet naturam. Nam et ipsius essentiam et ordinem et unionem habebit obiective.

nen veränderlicher, sondern eine Reihe unveränderlicher ewiger Dinge verstanden. Denn jene Reihe der veränderlichen Dinge kann die menschliche Schwachheit wegen der alle Zahl übertreffenden Menge und wegen der unendlichen Umstände einer und derselben Sache, welche von der Existenz oder Nichtexistenz der Sache Ursache seyn können, nie vollständig erreichen, und ihre Existenz hat keine Verbindung mit ihrem Wesen, so daß daraus eine ewige Wahrheit entspringe. Es ist auch die Erkenntniß dieser Reihe gar nicht nothwendig. Denn das Wesen der einzelnen veränderlichen Dinge ist nicht von der Reihe derselben oder ihrer Ordnung im Seyn abzuleiten, da dieses nur äussere Benennungen, Verhältnisse und Umstände giebt, welche von dem Wesen der Dinge sehr weit entfernt sind. Dieses Wesen kann nur von den unveränderlichen und ewigen Dingen und deren Gesetzen abgeleitet werden. Alle einzelne Dinge entstehen und werden nach jenen geordnet, hängen von denselben innerlich und so wesentlich ab, daß sie ohne die ewigen Dinge nicht seyn und nicht gedacht werden können. Daher müssen diese ewigen unveränderlichen Dinge, ob es gleich einzelne Dinge sind, wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehntesten Macht als die Universalien, als die Geschlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen und als die nächsten Ursachen aller Dinge gedacht werden [230]).

XV.

230) *Spinoza* p. 452. 453. Haec vero (essentia) tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur; imo haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint. Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tan-

XV. Jene einzelnen ewigen Dinge zu erkennen ist jedoch mit grosser Schwierigkeit verbunden. Denn alles auf einmal zu erkennen übersteigt die Kräfte des menschlichen Verstandes: Die Ordnung aber, eines vor und nach dem andern zu denken, kann nicht von der Reihe der daseyenden Dinge, eben so wenig aber von den ewigen Dingen, wo alles von Natur zugleich ist, hergenommen werden [231]). Wir müssen uns also nach anderen Hülfsmitteln umsehen, welche dahin abzielen, einen richtigen Gebrauch von den Sinnen zu machen, Versuche planmässig nach gewissen Gesetzen anzustellen, so viel als zureichend ist, um den Gegenstand der Forschung zu bestimmen, die Gesetze der ewigen Dinge zu folgern, nach welchen er geworden ist, und das innere Wesen desselben zu erkennen.

XVI. Zur Methode, das Ewige zu erkennen, gehöret, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf einen Gedanken richten, denselben durchdenken und alle Folgen entwickeln, welche sich aus demselben folgerecht ergeben. Ist der Gedanke wahr, so wird das ohne alles Hinderniss fortgehen; ist er falsch, so wird sich die Falschheit sogleich entdecken. Nun ist aber noch ein Fundament erfoderlich, um unsere Gedanken auf das Urwesen (rem omnium primam) zu richten. Dieses kann aber, weil die Methode eine reflexive Erkenntniss ist, nichts anders seyn als die Erkenntniss

des

tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et causae proximae omnium rerum.

231) *Spinoza* p. 453. Sed cum hoc ita sit, non parum difficultatis videtur subesse, ut ad horum singularium cognitionem pervenire possimus: nam omnia simul concipere res est longe supra humani intellectus vires. Ordo autem, ut unum ante aliud intelligatur, uti diximus, non est petendus ab eorum existendi serie, neque etiam a rebus aeternis. Ibi enim omnia haec sunt simul natura.

mit dessen, was die Form der Wahrheit ausmacht, und die Erkenntniß des Verstandes, seiner Eigenschaften und Kräfte. Hierdurch werden wir auf den richtigen Weg, die ewigen Dinge mit Rücksicht auf das Vermögen und die Fassungskraft unseres Verstandes zu erkennen, geleitet[232]).

XVII. Die vorzüglichsten Eigenschaften unseres Verstandes sind folgende: 1) Er schließt Gewißheit ein, d. i. er weiß, daß die Dinge formaliter (objective) so sind, wie sie objective (subjective) in ihm enthalten sind. Oder er weiß, daß die Dinge an sich so sind, wie sie in seinem Vorstellen sind[233]). 2) Er stellt sich einige Dinge für sich vor, d. i. er bildet einige Ideen absolute, andere leitet er aus andern ab. Die Idee der Quantität ist eine absolute, aber nicht die Idee der Bewegung. 3) Die absoluten Ideen drücken eine Unendlichkeit aus, die endlichen bildet der Verstand aus andern. Wenn man z. B. die Quantität durch eine Ursache vorstellt, z. B. daß durch die Bewegung einer Ebene ein Körper, einer Linie eine Ebene, eines Punctes eine Linie ent-

232) Spinoza p. [illegible]. Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo dirigat. Deinde quia methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio eius, quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus eiusque proprietatum et virium: hac enim acquisita fundamentum habebimus, a quo nostras cogitationes deducemus, et viam, qua intellectus, *prout fert eius capacitas*, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione *virium* intellectus.

233) Spinoza p. 455. Quod certitudinem involvat, hoc est, quod sciat, res ita esse formaliter, ut in ipso obiective continentur.

entstehe, so wird die Quantität begrenzt, und diese Vorstellungen dienen nicht sowohl zur Vorstellung der Quantität als einer Bestimmung derselben. Dieses erhellet daraus, daß diese Dinge gleichsam durch die Bewegung entstehen; die Bewegung kann aber nicht ohne Quantität vorgestellt werden. Die Bewegung zur Erzeugung einer Linie können wir ins Unendliche fortsetzen, was wir nicht thun könnten, wenn wir nicht die Idee der unendlichen Quantität hätten. 4) Der Verstand bildet die bejahenden Ideen früher als die verneinenden. 5) Er stellt sich die Dinge nicht sowohl unter einer Dauer, als vielmehr unter einer Art von Ewigkeit und unter einer unendlichen Zahl vor; oder vielmehr, er reflectirt nicht auf Zahl und Dauer, wenn er ein Ding denkt, durch Einbildungskraft aber stellt er sich die Dinge unter einer gewissen Zahl, und unter einer bestimmten Dauer und Quantität vor [234]). 6) Die klaren und deutlichen Ideen scheinen aus der bloßen Nothwendigkeit unserer Natur zu folgen und absolute von unserer Denkkraft allein abzuhängen. Nicht so die dunkeln, denn sie werden oft ohne unsern Willen erzeuget [235]). 7) Die Ideen, welche aus andern gebildet werden, kann der Verstand auf vielfältige Weise bestimmen. 8) Je mehrere Vollkommenheiten eines Objects die Ideen ausdrücken, desto vollkommner sind sie. Denn wir

234) *Spinoza* p. 455. Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit et numero infinito, vel potius ad res percipiendas nec ad numerum nec ad durationem attendit, cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione et quantitate percipit.

235) *Spinoza* p. 456. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur.

wir bewundern einen Baumeister mehr, wenn er einen ausgezeichneten Tempel, als wenn er eine Kapelle entworfen hat.

Man siehet aus dieser unvollendeten Methodologie des reinen Verstandes, daß Spinoza im Ganzen auf demselben Standpunkte, als Cartesius, sich befand, indem er das reine Denken als reales Erkennen nahm, und den Begriffen des reinen Verstandes an sich eine Realität beilegte, wodurch sie dasjenige vorstellen, was ihren Objecten an sich oder absolute zukommt. Das Denken und das objective Seyn ist demnach identisch. Dieses vorausgesetzt, folgen die übrigen Hauptsätze folgerecht, daß die Ideen um so vollkommner sind, je mehrere Realitäten eines Objects sie enthalten, daß die Idee des vollkommensten Wesens die vollkommenste ist, daß in einem System der Erkenntniß alle Ideen aus dieser abgeleitet seyn müssen, und nur ein System der Erkenntniß unter der Voraussetzung dieser Idee möglich ist, indem alsdann die Ideen eben so verknüpft sind, wie die Dinge ihrem absoluten Seyn nach verknüpft sind, oder daß die Ordnung der Ideen vollkommen gleich ist der Ordnung der Dinge. Aber von dem Allen ist nichts bewiesen; da wo Spinoza sich zum Beweis anschickt, verwechselt er logische und reale Wahrheit. Keine Idee, sagt er, ist an sich falsch, sondern nur in Beziehung auf andere, folglich ist jede, an sich genommen, wahr, d. i. sie stimmt mit ihrem Object überein und enthält in sich etwas Reales. Allein das letzte folgt nicht aus dem ersten, sondern nur so viel, daß keine Idee, für sich genommen, relativ oder logisch falsch ist. Ob sie aber noch objectiv wahr sey, das erhellet daraus nicht, und es wird dieses nur

hypo-

hypothetisch angenommen und dann als [illegible] gesetzt, betrachtet, weil Spinoza die Idee des vollkommensten Wesens als objectiv real voraussetzt.

Es ist übrigens sehr zu bedauern, daß dieser tiefe Denker das Problem, was unser Erkennen sey, und nach den Grenzen des Erkenntnißvermögens seyn könne, so oft er auch darauf zurück kommt, doch nie unbefangen und vollständig zu lösen versucht hat. Daran hinderte ihn aber jene Voraussetzung, nach welcher er schon unabhängig von der Untersuchung und derselben zuvoreilend annahm, daß das Ideale in den Vorstellungen des Verstandes mit dem realen und absoluten Wesen der Dinge identisch sey, und alle Ideen eine objective Realität enthalten, deren objectives Se[illegible] in einem realen Objecte vorkomme. Aus dieser Voraussetzung folgte eine andere, daß der reine Verstand einzelne reale Wesen, die nicht Abstracte oder Gedankendinge sind, erkenne, denn er erklärte ausdrücklich, daß die Methode des reinen Denkens schon das Vorhandenseyn der wahren Ideen voraussetze, folglich das Vermögen des Verstandes ebenfalls nur nach der vollkommensten Idee bestimmt werden könne. Uebrigens erkannte Spinoza, wenigstens in der Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes, gewisse S c h r a n k e n des V e r s t a n d e s in diesem realen Denken des realsten Wesens an, aber er bestimmte nicht, worin sie bestehen. Es kann diese Beschränkung nicht darin bestehen, daß in dem Menschen Verstand und Einbildungskraft oder das Anschauungsvermögen verbunden sind, weil Spinoza beide Vorstellungsweisen unterschied und es für möglich hielt, durch den reinen Verstand reale Objecte nach ihrem objectiven Wesen vorzustellen. Aber, nicht allein diese für die reine Erkenntniß wichtige Untersuchung ist von Spinoza wenigstens in den vorhandenen Schriften nicht an-

gestellt

erstellt worden, sondern auch noch andere eben so wichtige Puncte erhielten keine Untersuchung, wiewohl darauf hingewiesen wird. Dahin gehört überhaupt eine deutlichere Entwickelung des Erkennens und der Arten desselben, und ihrer Unterschiede, die Bestimmung der Gränze des Erkennens, die Aufzählung der in dem reinen Verstande gegründeten Ideen 236). In Ansehung dieser letzteren entsteht noch eine besondere Schwierigkeit, an deren Auflösung Spinoza gar nicht gedacht zu haben scheint. Diese Ideen sind nehmlich, insofern sie klar und deutlich sind, allein in dem Denkvermögen gegründet. Nun behauptet er aber wieder an einem andern Orte, daß wir Menschen, insofern wir denken, und theils wahre, theils falsche Gedanken haben, ein Theil eines denkenden Wesens sind, dessen Gedanken zum Theil ganz, zum Theil unvollständig unsern Geist ausmachen 237). So sind also sämmtliche Gedanken nicht in dem menschlichen Denkvermögen, sondern in dem Realgrunde alles Denkens gegründet, und selbst die Form der Wahrheit findet sich nicht ursprünglich, sondern nur abgeleitet in dem menschlichen Verstande. Es scheint als wolle Spinoza dadurch die Objecte der wahren Ideen von den Gedankendingen, Abstracten, Universalien, die der Verstand macht, und welche nur subjectives Seyn haben, unterscheiden. Allein die Annahme, daß die Men-

236) *Spinoza* p. 448 sagt in einer Anmerkung: praecipua huius partis regula est, ut ex prima parte sequitur, recensere omnes ideas, quas ex puro intellectu in nobis invenimus, ut eas ab iis, quas imaginamur, distinguantur, quod ex proprietatibus uniuscuiusque, nempe imaginationis et intellectionis, erit eliciendum. Wahrscheinlich würde er in seiner Philosophie sich weiter darüber verbreitet haben.

237) Man vergleiche die in Anmerk. 230 u. 235 angeführten Stellen.

Menschen ein Theil eines denkenden Wesens sind, hebt im Grunde den Unterschied zwischen wahren und falschen Ideen wieder auf, indem sie alle in dem Ursprunge der Natur gegründet sind, und nur die unvollständige Auffassungsweise — das Subjective — den Unterschied macht. Aber woher wissen wir denn, daß dieses der Fall nicht mit allen Ideen ohne Ausnahme ist?

Das System der Erkenntniß, zu welchem die Abhandlung von der Methode des reinen Verstandes einleiten sollte, ist von Spinoza ebenfalls nicht vollendet worden, ungeachtet er mit dem größten Interesse sich mit demselben beschäftigte. Nicht blos die schwächliche Gesundheit, sondern auch der Gegenstand selbst und die geometrische synthetische Methode sind wohl die Hauptursachen von der Nichtvollendung desselben. Ungeachtet, nach der Voraussetzung des Realismus des Denkens, und des Grundsatzes des Widerspruches als des obersten Princips des Erkennens, ein System der Erkenntniß aufzustellen, nicht sogar schwer seyn konnte, so wurde er doch durch die Hauptideen seines Systems und das blos theoretische Interesse, dem er folgte, auf Resultate geführt, welche mit den allgemeinen Ueberzeugungen der Menschheit im Widerstreite standen; und er mußte diese als Vorurtheile, welche der Wahrheit seines Systems im Wege standen, erst bestreiten und aus dem Wege räumen, ehe er jenes aufstellen konnte. Diese Polemik hat, obgleich sie in seiner Ethik nur zuweilen Anhangsweise vorkommt, ihm doch gewiß nicht wenig zu thun gemacht. Aber auch davon abgesehen, so war es doch nicht so leicht, als es bei dem ersten Blicke erscheinen mußte, alle Naturkräfte und Naturgesetze aus einem übersinnlichen Princip abzuleiten, und die Erfahrungswelt in das System des reinen Denkens einzupassen. Spinoza hat nur die Grundlage des ganzen Systems, oder die Lehre von

dem

dem Absoluten als immanenter Ursache aller Dinge aufgeführt, und daraus das Wesen der menschlichen Seele, nebst der Lehre von den Affecten und Leidenschaften, von der Sklaverei und Freiheit der Seele — als Grundsätze der Ethik — hergeleitet. Auch stehet jene Grundlage, die Erkenntniß des Absoluten aus dem Begriffe der Substanz entwickelt, isolirt da, ohne Verbindung mit demjenigen, was den Eingang in das System der Erkenntniß eröffnen, und die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben bewirken könnte. Spinoza verließ sich dabei theils auf jene vorgängige Abhandlung, theils auf die Kraft der Demonstration. Bedenkt man jedoch, daß dort die Grundlage schon vorausgesetzt wird, und die Demonstration ebenfalls die Wahrheit des Realismus postulirt, so ist das System ungeachtet seiner innern Fügung und Verkettung doch ein grundloses Gebäude.

Er fängt den Bau mit gewissen Definitionen, welche nur Worterklärungen reiner Verstandesbegriffe sind, und mit gewissen Axiomen an, welche weder allgemein, noch unmittelbar einleuchtend sind. Gleichwohl erhalten die daraus abgeleiteten Sätze und deren Beweise einen großen Schein von nothwendiger Wahrheit, und bilden zusammen ein System, das eben sowohl durch die Erhabenheit der Gegenstände, als Einfachheit der Grundsätze, durch die Consequenz der Folgen nicht weniger als durch die Mannigfaltigkeit derselben gewaltig imponirt, und als das einzig haltbare in sich einstimmige System der Vernunft erscheint. Wir müssen dem Denker in seinem Ideenbau bis auf eine gewisse Strecke folgen.

Erklärungen. 1) Unter Ursache seiner selbst (causa sui) verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann. 2) Endlich in

seiner

seiner Art heißt dasjenige Ding, welches durch ein anderes derselben Art eingeschränkt werden kann. Ein Körper heißt endlich, wenn wir uns immer einen größern vorstellen. So wird ein Gedanke durch einen andern beschränkt. Aber ein Körper wird nicht durch einen Gedanken, noch ein Gedanke durch einen Körper beschränkt. 3) Unter Substanz verstehe ich dasjenige, was in sich ist und durch sich gedacht wird, d. i. dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern bedarf, aus welchem jener erst gebildet werden müßte. 4) Unter Attribut verstehe ich dasjenige, was der Verstand von der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, denkt. 5) Unter einem Modus verstehe ich die Affectionen der Substanz, oder dasjenige, was in einem andern ist und vermittelst desselben gedacht wird [238]. 6) Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Ding, d. i. eine aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, deren jedes ebenfalls ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt [239]. Absolut unendlich, sage ich, nicht unendlich in seiner Art, denn von dem letzten können unendliche Attribute verneinet werden; aber zu dem Wesen des absolut Unendlichen gehört alles, was ein Wesen (reales Seyn) ausdrückt, und keine Verneinung enthält. 7) Frey heißt dasjenige Ding,

238) *Spinoza Ethica* P. I. p. 35. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens. Per modum intelligo substantiae affectiones; sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

239) *Spinoza* ibid. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

Ding, welches allein durch die Nothwendigkeit seines Wesens existirt, und von sich allein zum Wirken bestimmt wird. **Nothwendig** oder vielmehr gezwungen heißt dagegen dasjenige, was auf eine bestimmte Weise zum Daseyn und Wirken von einem Andern bestimmt wird. 8) **Ewigkeit** ist die Existenz, insofern sie als aus der bloßen Erklärung eines ewigen Dinges folgend gedacht wird.

Grundsätze. 1) Alles was ist, ist entweder in sich, oder in einem Andern. 2) Dasjenige, was nicht durch ein anderes gedacht werden kann, muß durch sich gedacht werden. 3) Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt die Wirkung nothwendig und umgekehrt: sollte keine bestimmte Ursache gegeben seyn, so kann unmöglich eine Wirkung folgen. 4) Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe ein. 5) Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, können nicht wechselseitig durch einander gedacht werden, oder der Begriff des Einen schließt nicht den Begriff des Andern ein. 6) Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen. 7) Was als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Wesen schließt die Existenz nicht ein.

1. **Lehrsatz.** Die Substanz ist ihrer Natur nach eher als ihre Affectionen.

Beweis. Folgt aus der 3. und 5. Erklärung.

2. **Lehrsatz.** Zwey Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Der **Beweis** erhellet ebenfalls aus der 3. Erklärung. Denn jede Substanz muß in sich seyn, und durch sich gedacht werden, oder der Begriff der einen Substanz schließt den der andern nicht ein.

3. **Lehrsatz.** **Von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben, kann keins des andern Ursache seyn.**

Beweis. Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so können sie auch (Grundſ. 5.) nicht durch einander gedacht werden, folglich nach Grundſ. 4 eines des andern Ursache nicht seyn.

4. **Lehrsatz.** **Zwei oder mehrere verschiedene Dinge werden entweder durch die Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder durch die Verschiedenheit ihrer Affection unterschieden.**

Beweis. Alles was ist, ist entweder in sich oder in einem andern (Grundſ. 1) d. i. (nach der 3. u. 5. Defin.) ausser dem Verstande gibt es nichts als entweder Substanzen oder deren Affectionen. Es gibt also außer dem Verstande nichts, wodurch mehrere Dinge unterschieden werden können, als Substanzen oder, was nach Grundſ. 4 dasselbe ist, ihre Attribute, und deren Affectionen.

5. **Lehrsatz.** **In der wirklichen Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von einerlei Natur oder Attribut geben.**

Beweis. Gäbe es mehrere verschiedene, so müßten sie nach dem vorhergehenden Lehrsatze entweder durch Verschiedenheit der Attribute oder der Affectionen unterschieden seyn. Ist das erste, so wird man zugeben müssen, daß es nur eine von einerlei Attribut geben kann. Ist das zweite, so kann die Substanz, da sie von Natur eher ist als ihre Affectionen (Lehrſ. 1), wenn sie mit Weglassung der Affectionen und an sich, das ist (Erkl. 3 u. 6) der Wahrheit nach betrachtet wird, nicht als verschieden von einer andern

andern vorgestellt werden, d. i. nach Lehrs. 4 es kann nicht mehrere, sondern nur eine Substanz geben.

6. **Lehrsatz. Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden.**

Beweis. Es kann in der Wirklichkeit nicht zwei Substanzen von einerlei Attribut geben, (nach Lehrs. 5) das ist, welche nach Lehrs. 2 etwas unter sich gemein haben. Folglich kann nach Lehrs. 3 eine der andern Ursache nicht seyn, oder keine kann von der andern hervorgebracht werden.

Zusatz. Daraus folget, daß die Substanz von nichts Andern hervorgebracht werden kann; denn es gibt in der Wirklichkeit nichts als Substanzen und deren Affectionen (Grunds. 1, Erkl. 3, 5). Von einer Substanz kann die Substanz nicht hervorgebracht werden (Lehrs. 6), also schlechthin nicht von Etwas hervorgebracht werden. Dieses erhellet noch kürzer aus der Ungereimtheit des Gegensatzes. Denn könnte die Substanz von etwas Anderm hervorgebracht werden, so müßte die Erkenntniß derselben von der Erkenntniß ihrer Ursache abhängen (Grunds. 4), folglich wäre sie (Erkl. 3) nicht Substanz.

7. **Lehrsatz. Zur Natur der Substanz gehört Existenz.**

Beweis. Die Substanz kann (nach Zus. d. 6 Lehrs.) von etwas Andern nicht hervorgebracht werden; sie wird also die Ursache ihrer selbst seyn, d. i. (nach Erkl. 1) ihr Wesen schließt nothwendig Existenz ein, oder Existenz gehört zu ihrer Natur [240]).

8. Lehr-

240) Wir müssen hier etwas aus der zweiten Anmerkung des folgenden Lehrsatzes herübernehmen. Spinoza sagt hier,

8. Lehrsatz. Jede Substanz ist nothwendig unendlich.

Beweis. Es existirt nur eine Substanz von einerlei Attribut (Lehrs. 5) und es gehört zu ihrer Natur, daß sie existirt (Lehrs. 7). Es gehört also zu ihrer Natur, daß sie als endlich oder als unendlich existirt. Das erste kann nicht seyn, denn da müßte sie (Erkl. 2) durch eine andere von derselben Natur, welche auch nothwendiges Daseyn hätte (Lehrs. 7), beschränkt werden; folglich gäbe es zwei Substanzen von einerlei Attribut, welches ungereimt ist (Lehrs. 5). Also existirt eine unendliche Substanz.

Zu-

hier, er zweifele nicht daran, daß Viele, die an kein deutliches Denken gewöhnt sind, die Demonstration des siebenten Lehrsatzes nicht fassen werden. Er bemühet sich also zu zeigen, daß wenn man auf die Natur der Substanz gehörig reflectire, die Wahrheit jenes Satzes im geringsten nicht zweifelhaft seyn könne; ja eigentlich müsse dieser Satz unter die Axiomen gezählet werden. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, id, cuius cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis igitur diceret, se claram et distinctam, h. e. veram ideam substantiae habere, et nihilominus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset ac si diceret, se veram habere ideam et nihilominus dubitare, num falsa sit, vel si quis statuat substantiam creari, et simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem.

Da endlich seyn enthält in der That zum Theil eine Verneinung, und unendlich seyn ist die absolute Bejahung der Existenz eines Wesens: Es folgt also aus dem siebenten Lehrsatz allein, daß jede Substanz nothwendig unendlich ist [241].

9. Lehrsatz. Je mehr eine Sache Realität oder Seyn hat, desto mehrere Attribute kommen ihr zu.

Beweis erhellet aus der vierten Erklärung.

10. Lehrsatz. Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.

Beweis. Denn das Attribut ist dasjenige, was der Verstand von einer Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennet (Erkl. 4); es muß folglich (nach Erkl. 3) durch sich begriffen werden.

Zusatz. Daraus ist einleuchtend, daß wenn auch zwei real verschiedene Attribute gedacht werden, d. i. eines ohne Vermittelung des andern, daraus doch nicht geschlossen werden kann, daß sie zwei Dinge, oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehört zum Wesen der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen werde, und alle ihre Attribute sind immer in derselben gewesen, ohne daß eines von dem andern hervorgebracht werden konnte, weil jedes die Realität oder das Seyn der Sub-

241) Hier scheint Spinoza noch eine Mehrheit von Substanzen anzunehmen, obgleich der Geist seines Systems nur Eine zuläßt. Der Beweis, daß nur Eine Substanz, welche Gott ist, folgt aber erst weiter unten, und auch das zweite Scholion des achten Lehrsatzes enthält einen solchen Beweis, der sich darauf gründet, daß die wahre Definition eines Dinges nichts als das Wesen der Sache ausdrückt, und daß in derselben keine bestimmte Zahl von Individuen enthalten sey.

Substanz ausdrückte. Es ist also keineswegs ungereimt, einer Substanz mehrere Attribute beyzulegen, vielmehr einleuchtender als sonst etwas, daß jedes Ding unter einem Attribut gedacht werden, und je mehr es Realität und Seyn hat, desto mehrere Attribute haben müsse, welche Nothwendigkeit, oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, und folglich das absolut unendliche Ding als ein Wesen erklärt werden müsse (Erkl. 6), welches aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ein gewisses ewiges und unendliches Seyn ausdrückt. Wenn nun aber Jemand fragt, nach welchen Zeichen man die Verschiedenheit der Substanzen erkennen könne, der lese die folgenden Sätze, welche beweisen, daß in der Natur nur eine einzige Substanz existire, und daß sie unendlich sey.

11. Lehrsatz. Gott oder die aus unendlichen Attributen, deren jedes ein ewiges und unendliches Seyn ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig.

Beweis. Will man das läugnen, so stelle man sich vor, wenn es möglich ist, Gott existire nicht. Dann schliesst (nach Grunds. 7) sein Wesen die Existenz nicht ein. Das ist aber nach Lehrs. 7 ungereimt; folglich existirt Gott nothwendig.

Anderer Beweis. Jedes Ding muß eine Ursache oder einen Grund haben, warum es existirt oder nicht existirt. Dieser Grund muß entweder in der Natur des Dinges, oder ausser derselben liegen. Den Grund, warum ein vierecker Cirkel nicht existirt, zeigt die Natur desselben an, weil er einen Widerspruch enthält; der Grund, daß eine Substanz existirt, folgt aus ihrer Natur, weil sie das Daseyn einschließt (Lehrs. 7). Dagegen folgt der Grund, warum ein

Kreis

Kreis oder Dreieck existirt oder nicht existirt, nicht aus ihrer Natur, sondern aus der Ordnung der ganzen körperlichen Natur; denn daraus muß sich ergeben, daß das Dreieck jetzt entweder nothwendigerweise existire oder jetzt unmöglich existiren könne. Dieß ist an sich klar. Nothwendig wird demnach dasjenige existiren, von dem es keinen Grund oder Ursache gibt, welche das Existiren desselben verhindert. Gibt es nun keinen Grund noch Ursache, welche verhindert, daß Gott existirt, oder sein Daseyn aufhebt, so folgt, daß er nothwendig existire. Gäbe es einen solchen Grund, so müßte er entweder in der Natur Gottes, oder ausser demselben, d. i. in der Substanz von einer andern Natur zu finden seyn. Wäre es eine Substanz von derselben Natur, so würde eben dadurch das Daseyn Gottes zugestanden. Eine Substanz von anderer Natur konnte aber nichts mit Gott gemein haben (Lehrs. 2), daher aber auch nicht das Daseyn desselben setzen, noch aufheben. Da nun jener Grund nicht außer Gott seyn kann, so müßte er, wenn Gott nicht existirte, in seiner eignen Natur liegen, diese also einen Widerspruch enthalten; dieses aber von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu behaupten, ist ungereimt. Gott existirt also nothwendig, weil weder in ihm, noch außer ihm ein Grund des Nichtexistirens gefunden wird.

Noch ein anderer Beweis. Nicht existiren können ist, wie aus sich selbst erhellet, ein Unvermögen, existiren können ein Vermögen. Wenn nun das, was jetzt nothwendig existirt, unendliche Wesen wären, so wären die endlichen Wesen vermögender als das absolut Unendliche. Dieses ist aber an sich ungereimt. Daher existirt entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch

auch nothwendig. Nun existiren wir entweder in uns oder in einem andern, was nothwendiges Daseyn hat. (Grunds. 1. Lehrs. 7.) Also existirt das absolut unendliche Wesen, d. i. (Erkl. 6.) Gott, nothwendig [242]).

Zusatz. In dem letzten Beweise wollte ich die Existenz Gottes auf eine faßliche Weise a posteriori beweisen, jedoch nicht darum, als ob nicht aus demselben Grunde die Existenz Gottes auch a priori bewiesen werden könnte, denn ist das Existiren-können ein Vermögen, so folgt, daß je mehr Realität in der Natur eines Dinges liegt es, es desto mehr Kräfte von sich habe zum Existiren; folglich hat das absolut unendliche Wesen, Gott, eine absolut unendliche Macht von sich zu existiren, d. i. er existirt absolute. Jedoch werden Viele die Evidenz dieser Demonstration nicht einsehen, weil sie nur Dinge zu betrachten gewohnt sind, welche von äusseren Ursachen abhängen, und an diesen bemerken, daß diejenigen, welche geschwind entstehen, d. h. leicht zum Daseyn kommen, auch leicht wieder untergehen, auch diejenigen für schwerer, d. h. nicht leicht zum Daseyn kommende halten, zu welchen Mehreres gehört. Um von diesen Vorurtheilen befreit zu werden, ist nicht nöthig zu zeigen, in

Wie.

242) *Spinoza* p. 43. Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Sic itaque id, quod iam necessario existit, non nisi entia finita sunt; sunt ergo entia finita potentiora ente absolute infinito; atque hoc (ut per se notum) absurdum est: ergo vel nihil existit, vel ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos, vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus (Axiom. 1. Prop. 7). Ergo ens absolute infinitum, h. e. (per def. 6). Deus, necessario existit.

wiefern das Urtheil, was geschwind geschiehet, vergehet auch geschwind, wahr sey, und ob in Ansehung der ganzen Natur alles mit gleicher Leichtigkeit zum Daseyn gelange, sondern die Bemerkung hinreichend, daß ich nicht von Dingen, welche durch äußere Ursachen entstehen, rede, sondern von Substanzen, welche (Lehrs. 6.) von keiner äußern Ursache hervorgebracht werden können. Jene Dinge, sie mögen aus vielen oder wenigen Theilen bestehen, verdanken alle ihre Realitäten und Vollkommenheiten der Kraft der äußern Ursache, und ihre Existenz entspringt also nicht aus der Vollkommenheit ihrer eignen Natur, sondern allein der äußern Ursache. Dagegen verdankt die Substanz keine ihrer Vollkommenheiten einer äußeren Ursache, ihre Existenz muß demnach aus ihrer Natur allein folgen und ist daher nichts anders als ihr Wesen. Die Vollkommenheit hebt also die Existenz einer Sache nicht auf, sondern setzt sie vielmehr, und Unvollkommenheit hebt sie auf. Wir können demnach von der Existenz keines Dinges so gewiß seyn, als des absolut Unendlichen und Vollkommnen oder Gottes. Denn da sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt und absolute Vollkommenheit in sich begreift, so zernichtet es eben dadurch allen Zweifel an der Existenz desselben und gibt davon die höchste Gewißheit, wie Jedem bei mittelmäßigem Nachdenken einleuchten muß [243].

243) *Spinoza* p. 44. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constent sive paucis, quicquid perfectionis sive realitatis habent, id omne virtuti causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem suae oritur. Contra, quidquid substantia perfectionis habet, nulli causae

12. Lehrsatz. Es läßt sich wahrhaft kein Attribut der Substanz denken, aus welchem folgen müßte, daß die Substanz theilbar sey.

Beweis. Man stelle sich vor, die Substanz werde getheilt; dann werden die Theile entweder die Natur der Substanz behalten oder nicht. Ist das erste, so wird (Lehrs. 8.) jeder Theil unendlich und (Lehrs. 6.) Ursache von sich und (Lehrs. 5.) aus einem verschiedenen Attribut bestehen müssen, folglich werden aus einer Substanz mehrere gesetzt, welches (Lehrs. 6.) ungereimt ist. Dazu kommt, daß die Theile (nach Lehrs. 2.) nichts mit ihrem Ganzen gemein haben würden und das Ganze (Erkl. 4. Lehrs. 10.) ohne seine Theile seyn und gedacht werden könnte, was offenbar ungereimt ist. Ist das zweite, die Theile behal-

causae externae debetur; quare eius etiam existentia ex sola eius natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam eius essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit, adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia entis absolute infiniti, seu perfecti, h. e. Dei. Nam quandoquidem eius essentia omnem imperfectionem secludit, absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo. Spinoza hält also mit Cartesius die Existenz für eine Realität und Vollkommenheit. Warum kommt aber gleichwohl der ontologische Beweis nicht in derselben Form bei Spinoza vor, in welcher wir ihn bei Cartesius finden, da diese doch viel einfacher und ungekünstelter ist? Die Bedenklichkeiten, welche dagegen von berühmten Denkern erhoben waren, bestimmten wahrscheinlich den Spinoza, diesem Beweise, den er in seiner Darstellung der Cartesianischen Philosophie gebraucht hatte (Proposit. V.) eine andere Wendung zu geben.

behalten die Natur der Substanz nicht, so müßte die ganze Substanz, da sie in gleiche Theile getheilt wäre, die Natur der Substanz und ihr Daseyn verlieren, was nach (Lehrs. 7.) ungereimt ist.

13. Lehrsatz. Die absolut unendliche Substanz ist untheilbar.

Beweis. Wäre sie theilbar, so müßten die Theile, in welche sie getheilt würde, entweder die Natur der absoluten Substanz behalten oder nicht. In jenem Falle würde es mehrere Substanzen von einerlei Natur geben, was (Lehrs. 5.) ungereimt ist. Im zweiten Fall könnte die absolute unendliche Substanz zu existiren aufhören, was (Lehrs. 11.) ebenfalls ungereimt ist.

Folgesatz. Daraus folgt, daß keine Substanz, also auch keine körperliche Substanz, als Substanz, theilbar ist.

Zusatz. Die Untheilbarkeit der Substanz wird noch einfacher daraus begriffen, daß die Natur der Substanz nicht anders als unendlich gedacht, und unter einem Theil der Substanz nichts anders als eine endliche Substanz gedacht werden kann, welches nach Lehrs. 8. einen offenbaren Widerspruch enthält.

14. Lehrsatz. Außer Gott kann keine Substanz seyn noch gedacht werden.

Beweis. Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von welchem kein Attribut, was das Wesen der Substanz ausdrückt, verneinet werden kann (Erkl. 6.) und dieses Wesen (Lehrs. 11.) nothwendig existirt, so müßte irgend eine andere Substanz, welche außer Gott existirte, durch ein Attribut der Gottheit erkläret werden; dann existirten zwei Substanzen von einerlei Attribut, was nach Lehrs. 5. ungereimt ist; es kann daher keine Substanz außer Gott seyn, folglich auch nicht

nicht gedacht werden. Denn könnte sie gedacht werden, so müßte sie auch als existirend nothwendig gedacht werden; dieses ist aber nach dem ersten Theile dieses Beweises ungereimt.

Folgesätze. Hieraus folgt auf das klärste, 1) daß Gott nur einzig ist, d. i. (nach Erkl. 6.) es gibt in der wirklichen Natur nur eine, und zwar (Lehrs. 10. Zus.) eine absolut unendliche Substanz; 2) daß ein ausgedehntes und denkendes Ding entweder Gottes Attribute, oder (nach Grunds. 1.) Affectionen der göttlichen Attribute sind.

15. Lehrsatz. Alles, was ist, ist in Gott, nichts ist ohne Gott, und nichts kann ohne Gott gedacht werden.

Beweis. Außer Gott gibt es keine Substanz und es kann keine andere gedacht werden, (Lehrs. 14), das ist, nach Erkl. 3. ein in sich seyendes und durch sich begreifliches Ding. Die Arten des Seyns (modi) können aber (nach Erkl. 5.) weder ohne die Substanz seyn, noch ohne dieselbe gedacht werden; folglich können sie allein in der göttlichen Natur seyn und durch sie allein begriffen werden. Nun gibt es aber außer Substanzen und Modificationen nichts (Grunds. 1.); also kann ohne Gott nichts seyn und nichts ohne ihn gedacht werden.

Bis hieher haben wir die Grundlage des Systems in der Ideenfolge und mit den Worten des Spinoza dargestellt. Dieses war nothwendig, um eben diesen eigenthümlichen Ideengang kennen zu lernen und das System nach seiner Stärke oder Schwäche beurtheilen zu können. Was aber die übrigen Haupt- und Folgesätze betrifft, so können wir uns bei denselben kürzer fassen.

Gott

Gott ist also die absolut unendliche Substanz, oder das absolute Seyn, welches aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes wieder ein ewiges und unendliches Seyn ausdrückt. Wir kennen jedoch nur zwey von diesen Attributen, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung. Als Eigenschaft Gottes muß beides nicht als etwas Beschränktes, wie es durch die Einbildungskraft vorgestellt wird, sondern als unendlich und unbeschränkt, folglich nicht als einzelner Gedanke, oder Verstand und Wille, welche ebenfalls nur als einzelne Gedanken nicht, als einzelne beschränkte Ausdehnung d. i. als ein Körper, sondern als das ursprüngliche, beziehungslose Seyn und Reale, was allen einzelnen Gedanken und allen einzelnen Körpern zum Grunde liegt, gedacht werden. Denn das absolut-unendliche Wesen ist das reale Seyn, außer welchem es kein Seyn gibt. Einzelne wirkliche Dinge sind nicht dieses absolute Seyn selbst, sondern nur Modificationen, welche das absolute und unendliche Seyn als Bedingung voraussetzen. Nicht der Inbegriff der einzelnen endlichen Dinge, sondern das allen zum Grunde liegende absolute Seyn ist das Unendliche.

Die Eigenschaften desselben sind unendliche Ausdehnung, unendliches Denken; die erste Eigenschaft hatte Cartesius der Gottheit abgesprochen. In so fern aber Spinoza Gott als den absoluten Grund von allem, was ist, betrachtete, und die Schöpfung als unbegreiflich verwarf, mußte er in Gottes Wesen selbst den Grund der ausgedehnten Dinge suchen, d. i. die Ausdehnung als ein göttliches Attribut betrachten, nachdem er sie von der Einschränkung, weswegen sie Cartesius von Gott verneinet hatte, befreiet, d. i. sie nicht als endliche theilbare, sondern als untheilbare unendliche Aus-

deh-

dehnung genommen hatte [244]). Jedes Attribut, welches der Gottheit beigelegt wird, ist von dem andern verschieden, und drückt eine andere unendliche Realität des unendlichen Wesens aus. Das Denken und die Ausdehnung sind also auch real verschiedene Attribute, ob sie gleich Eigenschaften einer und derselben Substanz sind; das Denken setzt nicht den Begriff der Ausdehnung, und die Ausdehnung nicht den Begriff des Denkens voraus [245]).

Gott ist die immanente Ursache von allen Dingen. Denn nichts läßt sich als seyend denken, was nicht unter irgend einem göttlichen Attribut gedacht werden müßte, d. i. daß der Grund in Gott ist. Gott ist aber die einzige Substanz, alle Dinge sind nur Accidenzen Gottes; also ist Gott die immanente Ursache von allen Dingen, als seinen Accidenzen, so daß die Wirkungen nicht außer, sondern in ihrer Ursache sind [246]).

Dieser

244) Weitläufig handelt Spinoza davon in dem Scholion zum 15. Lehrsatze, wo er auch die Gegengründe gegen die Endlichkeit der Ausdehnung bestreitet.

245) Prop. X. Scholion. Dieser Ansicht ist jedoch Spinoza nicht immer getreu geblieben, insofern er Pars. II. Prop. VII. Schol. aus der Einheit der Substanz auf die Einheit der Attribute und sogar der Modificationen schließt. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi (d. i. cogitatio) una eademque est res, sed duobus modis expressa. Wären die Modi identisch, so wären es auch die Attribute; dann könnte aber nicht die Rede von mehreren Attributen seyn. Auch betrachtet sie Spinoza mehrentheils als verschieden, und gehet nur zuweilen, wenn er dadurch eine reale Verschiedenheit in das Wesen der Gottheit zu bringen fürchtet, oder den Zusammenhang der Ausdehnung und des Denkens nicht beweisen zu können glaubt, von dieser Vorstellung ab.

246) *Spinoza* P. 1. Prop. XVIII.

Dieser Satz folgt nicht nur daraus, daß Gott absolute einzige Substanz ist, sondern auch aus dem Begriff des Spinoza von der Ursache. Denn Ursache ist dasjenige, woraus ein anderes begriffen werden kann, und Wirkung dasjenige, was den Begriff eines andern einschließen und daraus begriffen werden kann (Grundsf. 4. Lehrs. 3.). Es darf in der Wirkung nichts seyn, was nicht in dem Begriff der Ursache liegt, denn sonst würde die Wirkung etwas Unbegreifliches d. h. Undenkbares seyn. In dem absolut unendlichen Wesen ist aber alles mögliche Seyn, und alles mögliche Denken begriffen, alles läßt sich aus demselben als Wirkung und Accidenz begreifen. Darum verwirft Spinoza die Schöpfung, als unbegreifliche Wirkung und als Hervorbringung eines Dinges, das ein Seyn für sich außer der Ursache hat [247]). Daher behauptet Spinoza, daß aus dem unendlichen Wesen Gottes Unendliches auf unendliche Weise, aus den unendlichen Attributen unendliche Modificationen u. s. fort folgen müssen [248]).

Aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, oder einzig aus den Gesetzen desselben muß Unendliches absolute folgen. Es gibt aber außer Gott Nichts, was ihn zum Wirken bestimmen oder nöthigen könnte. Gott ist also die einzige freie Ursache [249]). Doch ist er nicht in dem gewöhnlichen Sinne freie Ursache, daß er machen könnte, daß, was aus seiner Natur folgt und was in seiner Gewalt ist, nicht geschehe oder nicht von ihm

247) *Spinoza* P. 1. Prop. XV. Schol.

248) *Spinoza* P. 1. Pr. XVI. XXII. XXIII. XXVIII. Nach diesem Grundsatze ist es aber unbegreiflich, wie aus dem Unendlichen das Endliche folgt. Dieß ist der salto mortale des Systems, wie der Beweis des letzten Lehrsatzes darlegt.

249) *Spinoza* P. 1. Prop. XVI. XVII.

ihm hervorgebracht werde. Das ist aber eine widersprechende Vorstellung: denn es ist eben so viel als wenn man sagte, Gott könne machen, daß die Wirkung aus einer gegebenen Ursache nicht erfolge. Einige glauben demonstriren zu können, daß zum Wesen Gottes der vollkommenste Verstand und der freie Wille, als die höchsten Vollkommenheiten, gehöre. Diese Vorstellung streitet aber mit dem Wesen der Gottheit, denn sie nöthiget ihre Verfechter zu der Behauptung, daß Gott nicht alles bewirken könne, was in dem Umfange seiner Allmacht liegt und sie leget Gott Verstand und Willen bey, welche nicht zu der ursprünglichen (natura naturans), sondern entstandenen (natura naturata) Natur gehören. Gehörten sie zu dem ewigen Wesen Gottes, so müßten sie etwas ganz anderes seyn, als was man gewöhnlich darunter sich denkt, und könnten mit unserem Verstand und Willen nur das Wort gemein haben. Dieses läßt sich beweisen. Gehört der Verstand zum Wesen Gottes, so kann er seinem Wesen nach nicht nach den gedachten Objecten, wie einige dafür halten, auch nicht mit denselben zugleich seyn, da Gott durch seine Causalität früher ist als alle Dinge und ihre Wahrheit und formales Wesen darum von der Art ist, weil es von der Art objective in dem göttlichen Verstande vorhanden ist. Da nun der göttliche Verstand, insofern er zum göttlichen Wesen gehört, die Ursache der Dinge, sowohl nach ihrem Wesen als nach ihrer Existenz ist, was diejenigen scheinen eingesehen zu haben, welche sagen, daß Gottes Verstand, Wille, Macht ein und dasselbe sey, so mußte er von den entstandenen Dingen sowohl dem Wesen als der Existenz nach verschieden seyn. Denn das Verursachte unterscheidet sich eben durch das, was es von der Ursache hat, von derselben. Nun ist also der göttliche Verstand die Ursache von dem Wesen und der Existenz unseres Verstandes, folglich ist er von diesem in beiden Rücksichten verschieden und kann in nichts weiter

als

als in dem Namen mit demselben übereinstimmen. Dieses läßt sich auf eben die Art von dem göttlichen Willen beweisen [250]).

Alle Dinge sind von Gott auf das vollkommenste gewirkt worden, denn sie folgen aus dem vollkommensten Wesen mit Nothwendigkeit, und sie konnten auf keine andere Weise, in keiner andern Ordnung hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind. Die höchste Vollkommenheit der Dinge folgt aber nicht daraus, daß Gott einen freien (nicht in dem obigen Sinne) d. i. einen indifferenten Willen hat, welcher nicht zur ursprünglichen, sondern zur entstandenen Natur gehört, auch nicht darum, weil Gott nach gewissen Zwecken wirkt [251]). Denn dieses letzte ist ein allgemeines Vorurtheil, welches dadurch entstanden ist, daß alle Menschen unwissend in Beziehung auf die Ursachen der Dinge geboren werden, und mit Bewußtseyn nach dem Nützlichen streben. Denn daher glauben sie, sie handelten frei, wenn sie es ihres Wollens und Begehrens sich bewußt sind, und die Ursachen nicht kennen, durch welche sie zum Wollen und Begehren bestimmt werden. Daher handeln zweitens die Menschen nach Zwecken, nämlich um das Nützliche, was sie begehren, zu erreichen. Daher sind sie geneigt, von allen geschehenen Dingen die Endursachen zu erkennen, und sind befriedigt, wenn sie dieselben erkannt haben. Können sie dieselben nicht von Andern erfahren, so wenden sie sich an sich selbst, und an die Zwecke, nach welchen sie Aehnliches bewirken und beurtheilen so einen fremden Verstand nach ihrem eigenen. Da sie nun in sich und außer sich viele Mittel zur Erreichung des Nützlichen finden z. B. Augen zum Sehen,

250) Spinoza P. 1. Prop. XVII. Schol. XXIX. XXX — XXXII.

251) Spinoza P. 1. Prop. XXXIII. Schol. II. Propos. XXXVI. Appendix.

Sehen, Zähne zum Kauen, Kräuter und Thiere zur Nahrung u. s. w. so betrachten sie alle Naturdinge als Mittel zu ihrem Zweck, und da sie dieselben so fanden, nicht aber selbst machten, so hatten sie darin einen Grund zu glauben, daß es einen oder einige Götter gebe, welche mit menschlicher Freiheit begabt, alles dieses nach Zwecken zu ihrem Nutzen hervorgebracht hätten, um sich dadurch die Menschen zu verpflichten, und von ihnen die höchste Verehrung zu erhalten. Daher sann Jeder auf verschiedene Weisen der Gottesverehrung, damit er von Gott mehr geliebt und die ganze Natur nach dem Wunsch seiner blinden Begierde und unersättlichen Habsucht gelenkt würde. So ging dieses Vorurtheil in Aberglauben über, welcher sich tief einwurzelte und zur Folge hatte, daß Jedermann mit aller Macht die Endursachen einzusehen und zu erklären strebte. Allein indem sie zu zeigen suchen, daß die Natur nichts vergeblich d. h. nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen gereiche, thue, haben sie, wie es scheint, nichts anderes gezeigt, als daß die Natur, die Götter eben so unsinnig sind, als die Menschen, denn sie mußten ja doch unter vielem Nützlichen der Natur auch vieles Schädliche z. B. Stürme, Erdbeben, Krankheiten bemerken; diese Dinge sollten darum geschehen, weil die Götter erzürnt seyen, wegen der von Menschen ihnen zugefügten Beleidigungen, oder wegen gewisser Versehen in dem Gottesdienste. Ob gleich nun die Erfahrung täglich widersprach und durch unzählige Beyspiele zeigte, daß dieser Nutzen und Schaden den Frommen und Gottlosen ohne Unterschied zu Theil werde, so konnten sie doch von dem eingewurzelten Vorurtheile nicht lassen. Denn es war für sie leichter, dieses neben so vielen verborgenen Dingen, deren Gebrauch sie nicht kannten, anzunehmen und so ihren gegenwärtigen und angebornen Zustand der Unwissenheit festzuhalten, als das ganze Gebäude ihrer Meinungen nieder zu reißen und

ein

ein neues auszusinnen. Daher nehmen sie für gewiß an, die göttlichen Rathschlüsse wären weit über alle menschliche Fassungskraft erhaben. Dann wäre aber aus dieser einzigen Ursache die Wahrheit dem menschlichen Geschlechte auf immer verborgen geblieben, wenn nicht durch die Mathematik, welche es nicht mit den Endzwecken, sondern mit dem Wesen und eigenthümlichen Merkmalen der Figuren zu thun hat, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit aufgezeigt und durch einige andere Ursachen die Einsicht in dieses Vorurtheil wäre bewirkt worden.

Die Natur hat sich keinen Zweck vorgeschrieben, und alle Endursachen sind nur menschliche Erdichtungen. Dieses folgt theils aus der Aufdeckung des Grundes dieses Vorurtheils, theils aus dem 16 und 32. Satze, wo gezeigt wurde, daß aus den unendlichen Attributen der Gottheit Unendliches auf unendliche Weise mit ewiger Nothwendigkeit und höchster Vollkommenheit erfolgen, und daß Verstand und Wille, als Weisen des Denkens, nicht das unendliche Denken als göttliches Attribut selbst sind, sondern nur voraussetzen, und beides ihre Ursachen haben, wodurch sie nothwendig bestimmt werden. Außerdem kehrt diese Lehre alle Natur um, denn sie betrachtet das, was wirklich Ursache ist, als Wirkung, und umgekehrt, sie macht das, was von Natur eher ist, zum Folgenden, das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten. Denn diejenige Wirkung ist die vollkommenste, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehrere Mittelursachen zu ihrer Hervorbringung nothwendig sind, desto unvollkommner. Wenn nun die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Wirkungen um deswillen geschehen, damit Gott seinen Zweck erreiche, so sind die letzten, um deren willen die ersten geschehen sind, die vollkommensten. — Diese Lehre hebt die Vollkommenheit Gottes auf. Denn handelt

dele Gott um eines Zwecks willen, so muß er etwas begehren, was ihm fehlet. Wenn gleich die Theologen und Metaphysiker den Endzweck des Bedürfnisses und der Verähnlichung (finem indigentiae, assimilationis) unterscheiden, so geben sie doch zu, daß Gott alles seinet, nicht aber der zu erschaffenden Dinge willen gethan habe, weil sich vor der Schöpfung nichts außer Gott angeben läßt, um dessen willen Gott hätte handeln können; dadurch werden sie zu dem Geständniß genöthiget, daß Gott dasjenige vermißt und begehrt habe, um dessen willen er die Mittel anschaffen wollen. — Die Anhänger dieser Lehre, welche in Aufsuchung der Endursachen ihren Scharfsinn zeigen wollten, haben zum Beweis ihrer Lehre ein neues Beweismittel erfunden, indem sie ihre Argumente nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit zurückführen, zum Beweis, daß diese Lehre wirklich kein anderes Beweismittel hat. Daher hören sie nicht auf, nach den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis sie zum Willen Gottes, dem Zufluchtsort der Unwissenheit angelangt sind. Daher geschiehet es, daß derjenige, welcher die wahren Ursachen der wunderbaren Begebenheiten zu erforschen, die natürlichen Dinge als Gelehrter zu erklären, und nicht als Unwissender anzustaunen sucht, von denjenigen, welche von dem Volke als die Ausleger der Natur und der Götter gewöhnlicher Weise angebetet werden, als ein Ketzer und gottloser Mensch verschrieen wird. Denn sie wissen, daß mit Aufhebung der Unwissenheit auch das Staunen als ihr einziges Beweismittel und als die einzige Stütze ihres Ansehens wegfällt.

Nachdem sich die Menschen überredet hatten, daß alle Dinge ihretwillen geschehen, so mußten sie an jeder Sache dasjenige, was ihnen am nützlichsten war, für das Hauptsächliche, und dasjenige, wovon sie am angenehmsten afficiret wurden, für das Vorzüglichste halten.

Daher

Daher entstanden die Begriffe von Gut, Böse, Ordnung, Unordnung, Wärme, Kälte, Schönheit, Häßlichkeit, wodurch sie die Natur der Dinge zu erklären suchten. Alles was zur Gesundheit und zum Gottesdienst beförderlich war, nahnten sie nämlich gut, und das Gegentheil böse. Wer von der Natur der Dinge nichts versteht, sondern die Dinge sich nur einbildet, und die Einbildungskraft für den Verstand hält, der glaubt steif und fest aus Unwissenheit, es sey eine Ordnung in der Natur. Wenn die Dinge nämlich so eingerichtet sind, daß, wenn sie durch die Sinne vorgestellt werden, wir leicht ein Bild von ihnen uns entwerfen, und uns derselben wieder erinnern können; so nennen wir sie gut geordnet, im Gegentheil schlecht geordnet. Weil nun die leichtere Vorstellbarkeit durch die Einbildungskraft dem Menschen angenehmer ist, als das Gegentheil, so ziehen sie die Ordnung der Unordnung vor, als wenn die Ordnung in der Natur noch Etwas außer der Beziehung auf die Einbildungskraft wäre. Daher sagen sie, Gott habe alle Dinge nach einer Ordnung erschaffen. Nach dieser Vorstellung legen sie sich selbst unbewußt Gott Einbildungskraft bei; sie müßten denn die Sache so sich vorstellen: Gott habe aus Vorsorge für Einbildungskraft alles so eingerichtet und geordnet, wie es am leichtesten eingebildet werden konnte, in welchem Falle sie sich wohl nicht daran kehren werden, daß viele Dinge unser Einbildungsvermögen übersteigen, viele wegen seiner Schwäche dasselbe verwirren. — Wenn die durch das Auge vorgestellten Objecte die Nerven auf eine der Gesundheit beförderliche Weise in Bewegung setzen, so heißen sie schön, im Gegentheil häßlich.

Alle gewöhnlichen Erklärungsgründe der Natur sind also nur Einbildungsweisen, und sie zeigen nicht die

die Natur irgend eines Dinges, sondern nur die Beschaffenheit der Einbildungskraft an. Weil sie durch Worte, als wären es wirkliche, außer der Einbildung befindliche Dinge, bezeichnet werden, nenne ich sie nicht Gedankendinge (entia rationis), sondern eingebildete Dinge (entia imaginationis). Alle gegen meine Sätze aus solchen eingebildeten Dingen hergenommenen Gründe können daher leicht zurückgewiesen werden. Man schließt nämlich vielfältig so, wenn alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher sind denn so viele Unvollkommenheiten in der Natur, z. B. Verderbniß der Dinge bis zum Gestank, Ekel erregende Häßlichkeit, Unordnung, Uebel, Sünde, entstanden; die Widerlegung ist leicht. Denn die Vollkommenheit der Dinge kann nur nach ihrer Natur und Kraft geschätzt werden, und sie sind darum, weil sie für die menschlichen Sinne angenehm oder unangenehm, der menschlichen Natur förderlich oder zuwider sind, weder mehr noch weniger vollkommen. Warum hat aber Gott die Menschen nicht so geschaffen, daß sie allein durch den Vernunftgebrauch sich leiten lassen. Darauf antworte ich: darum, weil es Gott nicht an Materie fehlte um alles von dem untersten bis zum höchsten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, oder richtiger, weil die Gesetze der göttlichen Natur so weit umfassend sind, daß sie zu Hervorbringung Alles dessen, was von einem unendlichen Verstand vorgestellt werden kann, hinreichend waren[252]).

Gott

252) *Spinoza* P. 1. p. 75. 76. Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur, nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda; vel

magis

Gott ist also nach dieser Ansicht das absolute und unendliche Wesen, in welchem alle Dinge sind, oder in welchem die unendliche Materie zu allen einzelnen ausgedehnten und denkenden Dingen von Ewigkeit enthalten ist, und aus welchem diese endlichen Dinge ins Unendliche durch innere absolute Nothwendigkeit hervorgehen, oder sich entwickeln. Sie entstehen nicht nach Ideen und Zwecken, sondern ohne Vorstellung, durch die bloße Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, welche absolute Nothwendigkeit aber, weil Gott das einzige wirksame Wesen ist, außer welchem kein anderes Wesen ist, und Gott also nicht äußerlich zu seinen Wirkungen gezwungen werden kann, die größte Freiheit ist.

Alle einzelnen Dinge sind entweder Modificationen der unendlichen Ausdehnung, oder des unendlichen Denkens, d. i. sie sind nur begreiflich aus den Attributen Gottes. Als endliche Dinge gehören sie aber nicht zum Wesen Gottes, welches unendlich und ewig ist, sondern zu den modis der göttlichen Attribute, welche aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur Gottes erfolgen. Diese Modificationen machen die entstandene Welt (natura naturata), die unendlichen Attribute Gottes die ursprüngliche Natur als Urgrund der entstandenen (natura naturans) aus [253]).

Aber wie ist diese entstandene Natur logisch und real möglich? Nach Spinoza gibt es nur Eine Substanz mit unendlichen Attributen und ihre Modificationen. Alles was ist, ist entweder Gott, das für sich bestehende [illegible] unend-

magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda.

253) *Spinoza.* P. I. Prop. XXIX. Schol.

unendliche Wesen, oder es ist in Gott, es gehört zu den Weisen seiner Attribute. Aus dem göttlichen Wesen, welches ewig und unendlich ist, kann nichts folgen als Unendliches und Ewiges, oder vielmehr es kann nichts daraus folgen, sondern es ist gleich dem Wesen Gottes ewig und unendlich. Nun sind aber die endlichen Dinge endliche Modificationen der Attribute der Gottheit, sie können also aus derselben weder unmittelbar noch mittelbar entspringen. Denn wenn wir auch jede endliche Modification der Ausdehnung und des Denkens als durch eine andere Modification desselben Attributs, und diese wieder durch eine andere endliche Modification und so ins Unendliche fort bestimmt denken, so entspringt hieraus eine unendliche Reihe endlicher Modificationen, von denen keine durch eine unendliche Modification begreiflich wird [254]. Es bleibt immer ein Sprung

254) *Spinoza* P. I. Prop. XXI — XXIII. Propos. XXVIII. Quodcunque singulare sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam; et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatur ad existendum et operandum, et sic in infinitum. Demonst. Quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est. — At id quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est (Pr. 21.). Debuit ergo ex Deo vel aliquo ejus attributo sequi quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam et modos nihil datur, et modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo vel aliquo ejus attributo quatenus affectum est modificatione, quae aeterna

et

Sprung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, und kein Uebergang von dem letzten zu dem ersten läßt sich durch Begriffe finden. Auch vermißt man hier die sonstige Klarheit, welches sogleich in die Augen fällt, wenn man die Sätze 22, 23 und 28 mit einander vergleicht, und damit den Gedanken verbindet, welchen er in dem Anhange des ersten Theils p. 72 äußert, denn hier sagt er, die unmittelbaren Wirkungen Gottes seyen vollkommner, als die mittelbaren, durch Mittelursachen vermittelten, welchen wichtigen Satz er jedoch in dem Systeme selbst übergangen hat. Vielleicht könnte also, durch ein allmäliges Abnehmen und Schwinden der göttlichen Kraft in den Wirkungen derselben, nach Art der Emanationslehre das Entstehen endlicher und beschränkter Dinge erklärt werden. Jedoch es gibt kein Mittelglied und folglich auch keinen Uebergang zwischen dem Endlichen und Unendlichen, und es führt also auch die letzte Annahme zu nichts. Es bleibt also nichts übrig als die Sache sich so vorzustellen, wie Jacobi gethan hat, daß das Seyn eben so wenig, als das Werden entstanden ist; daß einige endliche Modificationen der göttlichen Attribute mit dem Wesen der Gottheit gleich ewig sind; daß wenn gleich Gott seinem Wesen nach vor den aus ihm nothwendig folgenden Dingen ist, doch dieses kein Eherseyn

et infinita est, sequi etiam non potuit (Prop. 22.). Debuit ergo sequi, vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo eius attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam. Daher nahm Spinoza an, daß von Gott Einiges unmittelbar, nehmlich was aus seiner absoluten Natur nothwendig folgt, und vermittelst dessen die einzelnen Dinge hervorgebracht werden. Allein dieses mittelbare Hervorbringen bleibt immer ein Sprung. Man vergleiche auch den 21. Satz.

der Zeit nach ist [255]). Aber nach dieser Vorstellung verschwindet alles Werden aus der Natur; es bleibt nur ein ewiges unwandelbares Seyn, alle Affectionen oder Modificationen der Attribute der Gottheit sind ewig und unveränderlich mit dem Wesen Gottes verbunden; alles Werden und Entstehen und Vergehen, so wie die Vorstellung des Vielen, Getrennten oder eines aus Vielen bestehenden Ganzen sind nur Scheinbegriffe. Die entstandene Natur d. i. das Endliche verschwindet mit einmal und es läßt sich keine Möglichkeit denken, wie neben dem ewigen Seyn Gottes noch etwas sollte geworden seyn, was nicht von Ewigkeit war. Doch wir wollen diese Schwierigkeiten selbst nicht weiter urgiren, da sich Spinoza selbst nicht vollständig darüber erklärt hat [256]). Das unendliche Denken Gottes ist gleich dem unendlichen Wirken Gottes. Was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter folgt, das folgt alles auch aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und Verknüpfung objective. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

255) Jacobi über die Lehre des Spinoza 2 A. S. 202. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen oder sie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Beschaffenheiten seines Wesens. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache auf dieselbe Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise. Denn so entspringen sie blos eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

256) *Spinoza* P. II. Prop. VII. Schol. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis; nec impraesentiarum haec clarius possum explicare.

Dinge. Gott ist nur insofern die Ursache einer Idee, z. B. des Cirkels, insofern er als denkendes Wesen, und die Ursache des Cirkels, als er nur als ausgedehntes Wesen betrachtet wird, weil das formale Wesen der Idee des Kreises nur durch eine andere Weise zu denken als nächste Ursache, und diese wiederum durch eine andere und so weiter in das Unendliche gedacht werden kann. So lange also Dinge als Weisen des Denkens gedacht werden, müssen wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen durch das Attribut des Denkens; und insofern sie als Weisen der Ausdehnung betrachtet werden, durch das Attribut der Ausdehnung allein erklären [257].

Die Ideen der einzelnen Dinge, oder der nicht existirenden Modificationen müssen in der unendlichen Idee Gottes so begriffen seyn, als die formalen Wesen derselben in den göttlichen Attributen begriffen sind. So lange die einzelnen Dinge nicht anders existiren, als insofern sie in den Attributen der Gottheit enthalten sind, so lange existirt ihr objectives Wesen oder ihre Idee auch nur insofern, als es in der unendlichen Idee Gottes existirt [258].

Kein

257) *Spinoza* P. II. Prop. VII. Schol. Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae e. gr. circuli, quatenus tantum est res cogitans, et causa circuli, quatenus tantum est res extensa; nisi quia esse formale ideae circuli non nisi per alium cogitandi modum tanquam causam proximam et ille iterum per alium et sic in infinitum potest percipi, ita ut, quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum cogitationis attributum explicare debemus, et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo.

258) *Spinoza* P. II. Prop. VIII. Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent compre-

hen-

Kein einzelnes Ding ist ohne eine Idee, welche dieses einzelne Ding zum Gegenstande hat, und keine Idee ist, welche nicht ein Object hat, denn die Ordnung der Natur, insofern sie entweder das formale oder das objective Wesen ausdrücken, ist dieselbe, und alles was ist, ist in Gott, d. i. folget aus seinen Attributen und deren Modificationen.

Die menschliche Seele ist die Idee eines einzelnen wirklich existirenden Dinges, dessen Existenz aber nicht zum Wesen gehört, d. i. einer gewissen Modification der unendlichen Ausdehnung, d. i. eines Körpers [259]). Es ist in der Natur alles beseelt [260]).

Die Affectionen des Körpers müssen von der Seele wahrgenommen werden; was sich die Seele vorstellt, das ist eine Affection des Körpers, welcher von andern Körpern afficirt wird. Darin besteht die Vereinigung der Seele mit dem Körper. Die Seele nimmt vermittelst der Affectionen ihres Körpers und ihrer Ideen äußere Körper wahr.

Die

hendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur. *Corollarium*. Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, eorum esse obiectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit.

259) *Spinoza* P. II. Prop. XI. Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis. Prop. XIII. Obiectum ideae humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud.

260) Prop. XIII. Schol. Individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt.

Da von der menschlichen Seele eine Idee in Gott vorhanden ist, so hat auch die Seele eine Idee von sich selbst, welche das Bewußtseyn ist, und diese Idee ist mit der menschlichen Seele eben so verbunden, als die Seele mit dem Körper. Das Bewußtseyn ist der Begriff von dem Begriffe, wie die Seele der Begriff vom Körper.

Es gehört zum Wesen der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig, und daher unter einer Art von Ewigkeit vorzustellen. Denn inwiefern sie die Nothwendigkeit der Dinge wahrhaftig, d. i. wie sie an sich ist, vorstellet, erkennet sie die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes. Also gehört es zur Natur der Vernunft, inwiefern sie wahre adäquate, d. i. vollständige Begriffe hat, im Gegensatz der inadäquaten unvollständigen, welche von der Einbildungskraft herrühren und transcendentale oder allgemeine (universales) Begriffe genannt werden! daß sie sich die Dinge unter dieser Art der Ewigkeit vorstelle. Denn dies Fundament der Vernunft sind die Gemeinbegriffe (notiones communes), welche dasjenige erklären, was allen Dingen gemein ist, was also nicht das Wesen eines einzelnen Dinges enthält, was also ohne ein Zeitverhältniß, also unter einer Art von Ewigkeit vorgestellt werden muß [261]).

Jede

261) P. II. Prop. XLIV. de natura rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari. *Coroll. II*, de natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. *D.* De natura enim rationis est, res ut necessarias, et non ut contingentes contemplari, hanc autem rerum necessitatem vere h, e, ut in se est, percipit. Sed haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas; ergo de natura rationis est, res sub hac aeternitatis specie contemplari. Adde quod fundamenta rationis notiones sunt, quae illa explicant, quae omnibus

Jede Idee eines wirklich existirenden Körpers oder einzelnen Dinges schließt Gottes ewiges und unendliches Wesen nothwendig in sich, und die Erkenntniß, welche in einer jeden solchen Idee liegt, ist adäquat und vollständig. Folglich hat die menschliche Seele eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes, da sie Ideen hat, wodurch sie sich, ihren Körper und äußere Körper als wirklich existirend erkennet.

In der Seele ist kein absoluter oder freier Wille, sondern sie wird dieses oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, welche wieder von einer andern Ursache bestimmt worden und so in das Unendliche fort. Denn die menschliche Seele ist nur eine Modification des Denkens, und kann also, da Gott allein die freie Ursache aller Dinge ist, nicht die freie Ursache ihrer Handlungen seyn, oder ein absolutes Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen haben; sie muß vielmehr, wie alles Endliche, was eine bestimmte Existenz hat, von einer Ursache, welche ebenfalls von einer andern Ursache bestimmt war, u. s. w. ins Unendliche zu ihrem bestimmten Wollen bestimmt werden [263]). Eben so wenig kann es in der Seele ein absolutes Vermögen zu denken, zu lieben, zu begehren geben. Diese und ähnliche Vermögen sind nur erdichtete metaphysische Dinge, Allgemeindinge, die

bus communia sunt, quaeque nullius rei singularis essentiam explicant, quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi.

263) *Spinoza* P. II. Prop. XLVIII. In mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.

die wir aus dem Besondern zu bilden pflegen. Verstand und Wille verhält sich gerade so zu diesem oder jenem Begriff, zu diesem oder jenem Wollen, wie die Steinheit zu diesem oder jenem Stein, wie Mensch zu Petrus oder Paulus.

Das Wollen ist nicht das Vermögen etwas zu begehren oder zu verabscheuen, sondern das Vermögen, durch welches die Seele bejahet und verneinet. Es gibt aber in der Seele kein anderes Wollen, d. i. Bejahung oder Verneinung, außer derjenigen, welche in einer Idee als solche enthalten ist. In der Seele gibt es nehmlich kein absolutes Vermögen zu wollen, oder nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willenshandlungen, oder diese oder jene Bejahung und Verneinung. Wir wollen uns also ein gewisses Wollen oder Denkweise vorstellen, z. B. die Seele bejahet, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten Winkeln gleich sind. Diese Bejahung schließt den Begriff des Dreiecks ein, und kann ohne denselben nicht begriffen werden, so wie der Begriff des Dreiecks auch wieder diese Bejahung einschließt. Es gehört also diese Bejahung zum Wesen des Dreiecks und ist nichts außer demselben. Der Wille und der Verstand sind Ein und dasselbe. Denn der Wille und der Verstand sind nichts anders als einzelne Willenshandlungen und Ideen, ein einzelnes Wollen und eine Idee sind aber Ein und dasselbe, also sind Wille und Verstand Ein und dasselbe [263]. Man darf aber unter Ideen ja nicht bloße Gemälde,

263) *Spinoza* P. II. Prop. XLIX. Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt. At singularis volitio et idea unum et idem sunt, ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt. Dieser unbestimmte Begriff wird in dem dritten Theile etwas

mälde, todte Bilder in der Seele verstehen, sondern lebendige Aeußerungen des denkenden Wesens selbst, das in steter Thätigkeit befindliche Denken selbst [264]).

Diese sowohl zur Spekulation als zum weisen Lebensplane höchst wichtige Lehre von der Nothwendigkeit aller Willensbestimmungen wird theils aus Mangel der gehörigen Unterscheidung zwischen Ideen, Einbildungen und Worten nicht erkannt, theils werden ihr mehrere Einwürfe entgegengesetzt. Wenn man glaubt, die Ideen bestünden in Bildern, die durch Einwirkung der Körper in uns gebildet werden, so überredet man sich, die Vorstellungen, von deren Objecten man sich kein ähnliches Bild machen könne, seyen keine Ideen, sondern nur Dichtungen, welche man aus freier Willkühr hervorbringe. Dann betrachtet man die Ideen als stumme Gemälde auf einer Tafel, und siehet wegen dieses Vorurtheils nicht ein, daß jede Idee als Idee eine Bejahung oder Verneinung enthalte. Wenn man ferner die Worte mit Ideen und den in ihnen liegenden Bejahun-

was näher bestimmt, wo er in dem 8. u. 9. Lehrsatz sagt: das Streben jedes einzelnen Dinges, sich in seinem Zustande zu erhalten (die Bejahung der Existenz), sey in Beziehung auf die Seele allein das Wollen, und in Beziehung auf die Seele und den Leib allein ein Begehren, appetitus.

264) *Spinoza* P. II, Prop. XLIII. Nemo qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere. Prop. XLVIII. Schol. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, et si placet in medio cerebro, formantur, sed cogitationis conceptus intellige.

hungen verwechselt, so glaubt man, man könne dem Denken entgegen etwas wollen, da man alsdenn nur den Worten nach bejahet und verneinet. Diese Vorurtheile können leicht abgelegt werden, wenn man über die Natur des Denkens reflectirt, welches den Begriff der Ausdehnung nicht einschließt. Da nun die Idee eine Weise des Denkens ist, Bilder und Worte aber einzig durch körperliche Bewegungen bestimmt werden, so besteht eine Idee weder in Bildern noch in Worten [265]).

Die Einwürfe, welche Spinoza gegen seine Lehre von der Nothwendigkeit der Willensbestimmungen aufstellt und widerlegt, sind größtentheils aus der Cartesianischen Philosophie genommen. Das Willensvermögen ist unendlich und von größerem Umfange, als der Verstand, der endlich ist. Wir können unser Urtheil aufschieben, und den vorgestellten Dingen nicht Beifall geben. Daher wird niemand dadurch, daß er sich etwas vorstellt, betrogen, aber durch das Beifallgeben und das Gegentheil. Hieraus scheint klar zu folgen, daß der Wille oder das Vermögen, beyzustimmen, frei und von dem Verstande unterschieden sey. Eine Bejahung enthält, wie es scheint, nicht mehr Realität, als die andere, und es ist kein größeres Vermögen erforderlich, das Wahre als um das Falsche für wahr zu halten. Allein die Ideen unterscheiden sich dadurch, daß die eine mehr Realität, als die andere enthält. Auch dadurch wird ein Unterschied zwischen Verstand und Willen gesetzt. Und was würde aus dem Menschen werden, wenn er, ohne Freiheit des Willens, in dem Zustande des Gleichgewichts, wie Buridans Esel, sich befände? Wird er vor Hunger und Durst umkommen? Dann würde ich mir eher eine menschliche Bildsäule oder einen Esel, als einen

menschen

265) Spinoza Prop. XLIX. Schol. p. 134.

menschliches Wesen vorstellen. Bestimmt er sich, so folgt daraus, daß er das Vermögen hat, zu thun, was er will.

Diese Einwürfe beantwortet er kurz so: Er räumt ein, daß der Wille einen grösseren Umfang habe, als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und deutliche Vorstellungen verstehe, davon aber abgesehen, läugnet er die Behauptung. In Ansehung des Zweiten läugnet er, daß der Mensch in seiner freien Gewalt habe, ein Urtheil aufzuschieben. Dieses Aufschieben ist vielmehr die Vorstellung, daß man eine Sache nicht deutlich eingesehen habe, und als Vorstellung unfrei. Jede Vorstellung schließt in sich eine Bejahung, selbst eine Einbildung; die Vorstellung eines geflügelten Pferdes ist nichts anders, als die Bejahung der Flügel von dem Pferde. Hätte die Seele keine andere Vorstellung, so würde sie sich das Pferd als gegenwärtig vorstellen und keinen Grund, an der Existenz desselben zu zweifeln, oder nicht beizustimmen haben. Drittens: Insofern der Wille in abstracto als, etwas, was allen Vorstellungen zukommt, nehmlich als die Bejahung vorgestellt wird, insofern ist die Bejahung freilich in allen eine und dieselbe, aber nicht, insofern sie als das Wesentliche jeder Idee betrachtet wird; denn in dieser Hinsicht sind die einzelnen Bejahungen eben so verschieden, als die Ideen selbst. Die Bejahung, welche in der Idee des Kreises liegt, ist verschieden von der in der Idee des Dreiecks enthaltenen. Daß wir aber ein gleiches Denkvermögen haben müßten, um das Wahre oder das Falsche für wahr zu halten, das muß durchaus verneinet werden. Denn beides verhält sich in Ansehung des Denkens selbst, wie Ding und Unding. In den Ideen ist nehmlich nichts positives, was die Form der Falschheit ausmachte. Daraus erhellet eben, wie leicht

wir

wir irren können, wenn wir das Allgemeine mit dem Einzelnen, Gedankendinge und Abstracte mit realen Dingen verwechseln. In Ansehung des vierten Einwurfs gibt Spinoza zu, daß ein in dem Gleichgewicht stehender Mensch vor Hunger und Durst umkommen müßte, setzt aber hinzu, er wisse nicht, welcher Werth einem solchen unentschiedenen Menschen zukomme [266].

Diese Lehre von der Nothwendigkeit aller Willensbestimmungen empfiehlt sich nach Spinoza vornehmlich durch einen vierfachen Nutzen. 1) Insofern diese Lehre uns überzeugt, daß wir nur allein nach Gottes Bestimmung handeln, und an der göttlichen Natur Theil haben, und das um so mehr, je vollkommner wir handeln, und je mehr wir Gott erkennen, so beruhiget sie nicht allein das Gemüth, sondern zeigt uns auch, worin unsere höchste Glückseligkeit oder Seligkeit besteht, nehmlich nur allein in der Erkenntniß Gottes, wodurch wir angetrieben werden, nur das zu thun, was Liebe und Gottesfurcht erfordern. Wie sehr irren also diejenigen, in Ansehung der Werthschätzung der Tugend, welche für die Tugend und gute Handlungen von Gott die höchsten Belohnungen erwarten, als wenn nicht die Tugend und der Dienst Gottes (servitus) selbst die höchste Glückseligkeit und Freiheit wäre. 2) Sie lehrt uns das rechte Verhalten in Ansehung der Glücksgüter, oder der Dinge, die nicht in unserer Gewalt stehen, d. i. nicht aus unserer Natur erfolgen, nehmlich Glück und Unglück mit gleichem Muthe erwarten und tragen, weil Alles aus dem ewigen Entschlusse Gottes mit gleicher Noth-

Noth-

266) *Spinoza* p. 128. Si me rogant, an talis homo non potius asinus, quam homo, sit aestimandus: dico, me nescire, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani.

Nothwendigkeit, erfolget, als aus der Natur des Dreiecks folget, daß die drei Winkel desselben zweien rechten gleich sind. 3) Sie befördert das gesellige Leben, weil sie lehret, keinen Menschen zu hassen, verachten, verspotten, nicht zu zürnen und neidisch zu seyn, sondern mit dem Seinigen zufrieden zu seyn, dem Nächsten zu helfen, nicht aus weibischem Mitleiden, nicht aus Partheilichkeit und Aberglauben, sondern allein nach Vernunftregeln. 4) Auch trägt sie nicht wenig für die öffentliche Gesellschaft bei, indem sie lehret, wie die Bürger zu leiten und zu regieren sind, nämlich daß sie mit Freiheit das Beste thun, nicht aber sclavisch dienen.

In diesen Sätzen haben wir die Grundlage und die Tendenz des metaphysischen Systems des Spinoza darzustellen gesucht, so weit es bey einem so verketteten, in einer stetigen Reihe von Schlüssen bestehenden Systeme geschehen kann. Denn bey einem solchen ist es unvermeidlich, daß einzelne Sätze, welche aus dem Gliederbau herausgerissen werden, an Deutlichkeit und Bündigkeit verlieren müssen. Ungeachtet dieser unvermeidlichen Unvollkommenheit glauben wir doch, daß der obige Abriß zu unserem Zwecke hinreichend sey, weil man daraus den Grund und die Eigenthümlichkeit des ganzen Gebäudes abnehmen kann.

Das System des Spinoza begreift in sich die Einheit des Idealismus und Realismus. Denn er legt demselben die Idee des absoluten Wesens zum Grunde, welches alles Seyn und alles Denken unzertrennlich in sich vereiniget, und aus welchem die unendliche Reihe der Gedanken, sowohl als die unendliche Reihe der einzelnen Dinge sich in gleicher Ordnung entfaltet. Dieses Wesen ist ihm Gott als der unendliche Grund alles endlichen Seyns und Vorstellens. Das absolute Wesen ist, weil

weil es ist, durch sich selbst, und in sich selbst (ens a se); es begreift alle unendliche Realitäten in sich, ist die Ursache seiner selbst, und aller andern Dinge; alle Dinge sind in ihm als Modificationen des unendlichen Wesens. Es gibt aber eine Substanz mit unendlichen Attributen und Modificationen. Die unendliche Substanz ist nicht die Reihe der endlichen Dinge und Gedanken selbst, sondern dasjenige, was denselben allen als absoluter Grund zum Grunde liegt. Alles endliche Seyn und Denken ist nicht Gott, aber in Gott, und erfolgt durch sein ewiges Wesen mit Nothwendigkeit. Die entstandene Natur, zu welcher Verstand und Wollen, Bewegung und Ruhe gehört, ist in Gott und durch Gott nothwendig und nichts von dem, was ist und geschiehet, kann anders seyn und erfolgen, als es ist und geschiehet. — Daß dieses nicht Atheismus ist, nach der eignen Ansicht des Denkers, ist an sich klar. Er hatte zwar einen abweichenden Begriff von Gott und dem Verhältniß der Welt zu Gott, daß sie nicht nur durch Gott, sondern auch in Gott ist (Inhärenz), aber darum ist dieses noch nicht Atheismus. Dem ungeachtet stehen die Resultate mit dem Interesse der Vernunft, welches nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch ist, in Widerspruch, so daß diejenigen, welche das System objective ohne Rücksicht auf des Urhebers Ansicht betrachten, es auch wieder für atheistisch nehmen können. Doch vor allen Dingen kommt es auf die innere Haltung und Consequenz desselben an. Denn enthält es in sich eine vollkommne Demonstration aus bloßen Verstandesbegriffen, so muß man auch die Resultate gelten lassen, sie mögen auch sonst der Vernunft zusagen oder entgegen seyn.

Dem ganzen Systeme liegt derselbe Gedanke, den wir schon oben in seiner Methodologie herrschend fanden, zum Grunde: alles Denken ist real, d. i. ein jeder Ge-

Gedanke enthält in sich etwas Reales, was sich auf ein Seyn außer dem Denken beziehet, und womit es übereinstimmt. Daher hat das Denken schon in sich, ohne Beziehung auf ein anderes Denken, objective Wahrheit. Aber woher kommt die Gewißheit von dieser absoluten Uebereinstimmung des Denkens und des realen Seyns, da man im Denken nicht aus dem Denken herausgehet? Spinoza nahm an, es liegt eine absolute Substanz allem Denken und Seyn zum Grunde, so daß außer derselben kein Seyn und kein Denken möglich ist, und beides sich nothwendig auf einander beziehet, kein Seyn ohne Denken, kein Denken ohne Seyn ist. Dieses ist die Voraussetzung, von welcher Spinoza ausgehet; aber dadurch ist die objective Wahrheit derselben nicht im geringsten evident. Es ist ein Gedankending, das sich denken läßt; aber ob es ein reales Object gebe, welches ihm entspricht, folgt aus dem Denken und der logischen Möglichkeit desselben noch gar nicht. Darum versucht Spinoza das absolute Seyn der unendlichen Substanz und das Verhältniß der entstandenen Natur zu derselben zu demonstriren. Aber woher sollte er die Beweisgründe nehmen und wodurch konnten sie die Beweiskraft erhalten, welche er seinen Schlußreihen wirklich zutrauete? Wenn man genau nachsiehet, so ist die Beweiskraft aller seiner Demonstrationen eben darauf gegründet, daß er die absolute Realität des Denkens voraussetzte, oder dasjenige, was er beweisen wollte, als bewiesen voraussetzte, und daraus Folgerungen zog, durch welche eine Schein-Demonstration entstand.

Diese Voraussetzung, welche er als ein Axiom: die wahre Idee muß mit ihrem Objecte übereinstimmen, aufstellte, liegt allen seinen Definitionen und Axiomen zum Grunde, und diese erhalten nur dadurch allein ihren bestimmten philosophischen Sinn; z. B.

z. B. Ursache seiner selbst, Substanz als dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht den Begriff eines andern voraussetzt, um dadurch vorgestellt zu werden. Wenn man an Gott als die ursprüngliche Natur dabei denkt, so weiß man, was Spinoza hat sagen wollen, sonst ist die Erklärung dunkel. So ist es auch mit der Erklärung des endlichen Dinges. Warum soll das endliche Ding nur ein solches seyn, welches durch ein anderes beschränkt wird. Das Endliche schließt in sich den Begriff von Realitäten und Schranken, welche einem Dinge zukommen, aber nicht den Begriff eines andern Dinges, wodurch es beschränkt wird. Noch weniger gehört dazu die Vorstellung eines Dinges von derselben Art, wodurch es eingeschränkt wird. Wenn man diese Erklärungen an und für sich nimmt, so kann man nicht anders als sie für willkürliche, gemachte Begriffe nehmen, aus welchen nur durch einen Fehlschluß die reale Existenz der ihnen entsprechenden Objecte geschlossen werden kann. Dieser Vorwurf wurde auch dem Spinoza schon von seinem Freunde Oldenburg gemacht, und von ihm nur dadurch zurückgewiesen, daß er erklärte, nicht aus der Definition eines jeden Dinges folge die Existenz desselben, sondern aus der Definition eines Attributs eines Dinges, das in sich ist und in sich begriffen wird, das ist, welches Spinoza als existirend vorausgesetzt hatte [267]).

Denn

267) *Spinozae Epistolae* III. p. 454. Prima quaestio est, an clare et indubitanter intelligas, ex sola illa definitione, quam de Deo tradis, demonstrari, tale ens existere? Ego sane, cum mecum perpendo, definitiones non nisi conceptus mentis nostrae continere, mentem autem nostram multa concipere, quae non existunt, et foecundissimam esse in rerum semel conceptarum multiplicatione, et augmentatione; necdum video, quomodo ex eo conceptu, quem

Denn sonst würde aus dem Attribut eines Dinges, wenn nicht die Existenz als zu seinem Wesen gehörig vorgestellt würde, die Existenz so wenig als aus der Definition jedes anderen Dinges folgen.

Dieses Resultat zeigt sich auch, wenn wir den Beweis des Hauptsatzes, daß zum Wesen der Substanz die Existenz gehöret, genauer erwägen. Dieser Beweis beruhet auf folgenden Sätzen: Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, können nicht eine der andern Ursache seyn. Substanzen sind solche Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, denn es kann nur von jedem Attribut eine Substanz geben; also kann keine Substanz die Ursache einer andern seyn. Kann keine Substanz von einer andern als ihrer Ursache hervorgebracht werden, so ist sie Ursache ihrer selbst, oder ihr Wesen schließt nothwendig Existenz ein. — Ohne uns bei dem Begriff der Causalität hier aufzuhalten, (obgleich er zur Beurtheilung der Lehre des Spinoza von großer Wichtigkeit ist, da er den logischen Grund und Ursache mit einander verwechselt und daher das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung für ein Identitätsverhältniß ansiehet) ist so viel sogleich einleuchtend, daß dieser Schluß nur gültig ist, wenn die Existenz der Substanz vorausgesetzt wird. Existirt die Substanz, und kann sie nicht von einer andern Substanz, noch weniger von einem Accidenz einer andern Substanz hervorgebracht worden seyn, so folgt nothwendig, daß sie durch sich

quem de Deo habeo, inferre possim Dei existentiam. Ep. IV. p. 457. Ad primam objectionem dico, quod non ex definitione cujuscunque rei sequitur existentia rei definitae; sed tantummodo sequitur ex definitione sive idea *alicuius attributi*, id est, (uti aperte circa definitionem Dei explicui) rei, quae per se et in se concipitur.

sich existirt, oder daß ihr Daseyn absolut nothwendig ist. Ohne jene Voraussetzung folgt durchaus nichts. Außerdem liegt auch noch in dem fünften Satze ein anderer Fehlschluß verborgen, der mit dem Wesen des rationalen Dogmatismus ebenfalls sehr enge zusammenhängt, und aus welchem Leibnitzens Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden herfloß. „Wenn es mehrere verschiedene Substanzen gäbe, so müßten sie entweder durch eine Verschiedenheit der Attribute, oder der Modificationen sich unterscheiden lassen. Werden sie nur durch die Verschiedenheit der Attribute unterschieden, so wird man zugeben müssen, daß es nur eine Substanz desselben Attributs geben könne. Es sey das zweite. Da die Substanz früher ist, als ihre Affectionen, so läßt sich nicht denken, daß sie, mit Wegsehung von den Modificationen, d. i. an sich wahrhaftig betrachtet, von einer andern sich unterscheide, d. i. es kann nicht mehrere, sondern nur eine Substanz geben[268]). Dieser Beweis stützt sich auf den Grundsatz, daß dasjenige, was nicht unterschieden wird, auch nicht verschieden ist, und was nicht verschieden ist, eine und dieselbe Sache ist, welches nur in der Sphäre des Denkens, aber nicht für die Objectenwelt gilt. Daher folgt weder das erste noch zweite Glied des Beweises. Und wenn Spinoza daraus, daß mehrere Substanzen, welche sich nur durch ihre Attribute unterscheiden, gedacht werden, schließt, [illegible] Gg 2 [illegible] folg-

268) *Ethica* P. I. Pr. V. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi. *Demonstr.* Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui, vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum. (Pr. IV). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (Pr. I.), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (Def. 3. 6) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (Prop. II.) non poterunt dari plures, sed tantum una.

folglich kann es von jedem Attribute nur eine geben, so folgt daraus ebenfalls nur dieses, daß es eben so viele Begriffe von Substanzen gibt, als verschiedene Attribute gedacht werden, aber in Ansehung der Objecte, welchen jene Begriffe wesentlich zukommen, folgt gar nichts. Denn wie Spinoza selbst wohl einsah, eine wahre Erklärung drückt nichts weiter als das Wesen einer Sache aus, entscheidet aber nicht über die Anzahl der Individuen [269]). So unterscheidet Spinoza zuweilen richtig zwischen dem Denken und dem Seyn, und wird nur in Ansehung des Begriffs von der Substanz seinen eignen Grundsätzen untreu, weil er sich einbildete, es liege schon in dem Begriff der Substanz, daß sie existire, weil sie in keinem Andern, sondern nur in sich sey [270]). Dieser Begriff, daß die Substanz nur in sich, nicht in einem Andern ist, ist jedoch ebenfalls wieder ein Denken, aus welchem kein reales Seyn folget. Aber Spinoza hatte, wie aus allem diesem erhellet, bei dem ersten Begriffe und Satze seiner Ethik sowohl, als bei der ganzen folgenden Reihe der Sätze immer schon die eine reale unendliche Substanz vor Augen, in welcher er den Realgrund alles übrigen Seyns fand. Daher begegnete ihm, daß er seinen Schlüssen die vollkommenste Beweiskraft beilegte, welche sie doch nur erhalten, wenn man voraussetzt, was durch sie bewiesen werden soll — ein Irrthum, der andern großen Denkern ebenfalls begegnet ist. Daher ist es auch ge-

269) *Ethica* P. 1. Prop. VIII. Schol. II. Notandum est, veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur, nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere.

270) *Ethica* P. I. Prop. VIII. Schol. II. Substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur.

gekommen, daß einige Gelehrte glaubten, Spinoza habe gar keinen Beweis von Gottes Daseyn geben wollen, da es sich nicht beweisen lasse, indem Gott ist weil er ist, ohne einen andern Grund seines Seyns zu haben. Allein die ganze Anlage der Ethik und mehrere Briefe für wie der reale Dogmatismus sprechen zu deutlich die Absicht des Spinoza aus, als daß man daran zweifeln könnte [271]).

Es ist merkwürdig, daß Spinoza früherhin ein System der Metaphysik in dem Gesichtspunkte des Cartesius aufstellte und in demselben ebenfalls alles demonstrirte. Beide Systeme sind in einigen wesentlichen Punkten einander schnurgerade entgegengesetzt, und doch machen sie durch die Demonstration auf gleiche apodiktische Gewißheit Anspruch. Ungeachtet dieser Gleichheit erklärt Spinoza dennoch das seinige für wahr und das Cartesianische für falsch. Kann die Vernunft also das Wahre und das Falsche mit gleichem Schein demonstriren, so fehlt es an aller Zuverlässigkeit der Erkenntniß, und es bleibt nichts übrig, als sich dem Skepticismus hinzugeben. Spinoza stützte sich aber auch hier auf die erste Voraussetzung seines Systems, und glaubte von dem Wahren ausgegangen zu seyn, dagegen bauete Cartesius nach seiner Ansicht auf die eingebildeten abstrakten Begriffe von dem für sich Bestehen der Körper und Seelen, welche nur Schein enthalten.

So fehlt also dem Gebäude durchaus ein fester und haltbarer Grund, und wenn man in das Innere desselben blickt, so findet sich zwar äußerlich ein großer Schein von

271) H. C. W. Sigwart über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie. Tübingen 1816. S. 89. 90. Vergl. Epist. III. u. IV.

von Einheit und Consequenz, welche aber bei schärferer Prüfung großen Theils verschwindet. Denn da Spinoza ein System der menschlichen Erkenntniß aus dem einzigen Grunde des Wahren ableiten, und, um das Wahre von bloßer menschlicher Vorstellweise völlig gereinigt darzustellen, dazu nur reine Begriffe brauchen wollte, deren Grund und Gebrauch noch nicht untersucht war; so konnte daraus nur ein System hervorgehen, welches durch Kunst die Leerheit und Unbestimmtheit der Begriffe und den Mangel des Wissens versteckte, und sich in Widersprüche und Inconsequenzen auflösen mußte. Dieses zeigt sich auch bald, wenn man theils auf das Wesen der absoluten Substanz, theils auf das Verhältniß des Endlichen zu dem Unendlichen die Betrachtung richtet.

Was die absolute Substanz betrifft, so bleibt nur ein leerer und unbestimmter Begriff übrig, wenn man sie an sich betrachten will, wie der Zweck des Spinoza war. Denn die Affectionen gehören nicht zum Wesen der Substanz, und man muß von ihnen abstrahiren, wenn man die Substanz wahrhaft an sich erkennen will[272]). Abstrahiret man von diesen, so kann man der absoluten Substanz auch nicht die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken als Attribute beilegen. Denn da Spinoza den Grund des Endlichen in dem Unendlichen aufsucht, das Endliche aber zu den Affectionen des Unendlichen gehöret, so wird das Unendliche, indem man von seinen Affectionen abstrahiret, nur als ein Grund gedacht, von dessen wesentlichen Eigenschaften wir eben so wenig etwas wissen können, als von den übrigen [illegible]

end-

272) *Ethic.* P. I. Prop. V. *Demonstr.* Cum substantia sit prior natura suis affectionibus, depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata.

endlichen Attributen, welche Spinoza der absoluten Substanz außer dem der Ausdehnung und dem Denken beilegt.

Das absolute Wesen, Gott, ist als Substanz einzig und untheilbar, obgleich es unendliche Attribute enthält, von welchen jedes wieder ein ewiges und unendliches Seyn ausdrückt, da das Attribut nichts anderes ist, als das vorgestellte Wesen der Substanz. Von den unendlichen Attributen hat Spinoza nur zwei bestimmt, nämlich die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken. Die Ausdehnung und das Denken sind wesentlich verschieden, denn das Denken setzt nicht die Ausdehnung und diese nicht das Denken voraus. Jedes ist ein absolutes Attribut, gleich der Substanz. Er würde nun nach dem fünften Satze haben annehmen müssen, daß es nur eine ausgedehnte und eine denkende Substanz geben müsse, wenn er nicht weiter hin durch einen Scheinbeweis bewiesen hätte, daß es nur eine Substanz überhaupt geben müsse. Darum betrachtet er die Ausdehnung und das Denken als Attribute dieser einen Substanz. Aber eben diese Behauptung beweiset, daß etwas nach gewissen Rücksichten ohne Einsicht angenommen worden, was mit den Grundsätzen nicht im Einklang stehet. Denn zwei real verschiedene Attribute, von denen keines die Folge des andern ist, welche von Ewigkeit immer in der Substanz beisammen gewesen, bringen eine ewige und wesentliche Trennung der Substanz hervor, welche mit der Einheit der Substanz streitet[273a]. Denn drückt das Attribut das Seyn der Sub-

273a) *Ethica* P. I. Prop. X. Schol. Ex his apparet, quod, *quamvis* duo attributa realiter distincta concipiantur h. e. unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, *ipsa duo entia, sive duas diversas substantias* constituere; id enim est de natura substantiae, ut unum-

Substanz aus, so hat die Substanz ein **doppeltes real verschiedenes Seyn**, wenn es zwei real verschiedene Attribute der Substanz gibt, welches nothwendig auf zwei Substanzen hinführet.

Nach dem Spinoza sind die endlichen Dinge nichts als Modificationen der Ausdehnung und des Denkens als der unendlichen Attribute Gottes. Gott ist der absolute Grund seines Seyns und des Seyns aller endlichen Dinge, als Modificationen seiner Attribute, und jene sind daher nur in Gott, und folgen aus seinen Attributen. Denn aus den **unendlichen Attributen folgt Unendliches auf unendliche Weise.** Dieses doppelte Verhältniß der endlichen Dinge zu Gott, ihre **Dependenz** und **Inhärenz** enthält mehrere Schwierigkeiten, welche eine Disharmonie in das System bringen. In Ansehung der Dependenz ist Gott das einzige absolute Princip alles Seyns und Werdens; sein Seyn ist die **actuose Wirklichkeit**, und seine **Macht ist gleich seinem Wesen.** Gott entfaltet also seine wirksame Existenz in Ansehung des Seyns und des Denkens, woraus die ganze unendliche Reihe der endlichen Dinge entspringt, so daß die Ordnung der aus dem Attribut der Ausdehnung entspringenden Dinge dieselbe ist, als die Ordnung der aus dem unendlichen Denken entspringenden Denkweisen, und sich eine Modification der Ausdehnung immer auf eine Modification des Denkens und so umgekehrt beziehet. — Nun ist es aber nach den Grundsätzen des Spinoza durchaus unbegreiflich, wie aus dem ewigen und unendlichen Wesen

Got-

unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa, simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.

Gottes endliche Dinge entspringen sollen, denn aus dem Unendlichen kann nur Unendliches entstehen [273 b]), und jede endliche Modification hat und kann nur eine andere endliche Modification der Ausdehnung; jeder Gedanke nur einen Gedanken, und so ins Unendliche fort, das Endliche nur das Endliche zur Ursache haben [274]). Nach beiden Grundsätzen kommt man von dem Endlichen nie auf das Unendliche, und von diesem nie auf das Endliche. Es ist zwischen beiden eine Kluft, die Spinoza zu umgehen sucht, aber nie gänzlich verdecken konnte. Ja es kann nicht einmal das Unendliche die Ursache von dem Endlichen als höchstens sehr uneigentlich seyn. Denn da die Wirkung den Begriff der Ursache einschließt, und beide in dem Begriff einstimmig seyn müssen, das unendliche Denken aber mit dem endlichen Denken — was auch von der Ausdehnung gilt, — nichts als den Namen gemein hat [275]), so kann damit die Behauptung daß

273b) *Ethica* P. I. Prop. XVI. ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent. Prop. XXI. Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt. Prop. XXII. XXIII.

274) *Ethica* P. I. Prop. XXVIII. Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.

275) *Ethica* P. I. Prop. XVII. Schol. p. 54. Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu tam ratione

daß Gott die Ursache von der Existenz und dem Wesen der endlichen Dinge sey, nur im uneigentlichen Sinne, d. i. im strengen Sinne gar nicht bestehen. Er sagt zwar an einem Orte, daß die Wirkung von der Ursache gerade darin verschieden sey, was sie von der Ursache habe. Das stimmt aber mit der Formel der Causalität, die er gegeben hat, und seiner anderweiten Erklärung, daß wenn die Wirkung mit der Ursache nichts gemein hätte, so würde sie alles, was sie hat, vom Nichts haben[276]), gar nicht zusammen. Man siehet auch hier, wie der Gebrauch, welchen Spinoza von den reinen Verstandesbegriffen macht, auf ganz entgegengesetzte Behauptungen, nach Verschiedenheit des besonderen Zwecks, führen konnte. — Was die Ordnung in der unendlichen Reihe der endlichen Dinge und der endlichen Gedanken betrift, daß sie immer nothwendig zusammen stimmen, worin Einige das Vorbild der Leibnitzischen vorherbestimmten Harmonie, aber mit Unrecht, haben finden wollen; so läßt sich ebenfalls zeigen, daß diese Behauptung nicht mit strenger Consequenz aus den Principien folgt. Denn ist das Attribut des unendlichen Denkens wesentlich verschieden von allen endlichen Denkweisen, welche wir als Verstand und Willen kennen; ist und muß das derselbe Fall seyn mit dem andern Attribut, der unendlichen Ausdehnung: so ist keine Erkenntniß von dem, was

ratione essentiae, quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest.

276) *Ethica* P. I. Prop. XVII. Schol. p. 54. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Epist. IV. p. 458. Nam cum nihil sit in effectu commune cum causa, totum, quod haberet, haberet a nihilo. Epist. LXV. LXVI.

aus beiden nothwendig, und wie es erfolgt, mög-
lich, und die Behauptung gründet sich zuletzt auf eine
eingebildete Analogie unserer Vorstellungen und ihrer
Objecte mit dem göttlichen Wesen, und auf einen blinden
Fatalismus.

Auf ähnliche Resultate führt uns das andere Ver-
hältniß, die Inhärenz. Da Gott die immanente
Ursache aller Dinge ist, so sind alle einzelne Dinge in
Gott und gehören zu seinen Modificationen. Die un-
endliche Reihe der endlichen Dinge, und der Gedanken
sind nicht selbst Gott, denn sonst würde aus dem Zu-
sammensetzen und Inbegriff des Endlichen das Unendli-
che entspringen, wogegen Spinoza sich ausdrücklich ver-
wahrt. Denn Gott ist die ursprüngliche Na-
tur, die Welt aber die entstandene[277]. In-
sofern ich also die einzelnen Dinge mir vorstelle, daß sie
nothwendig zu einander gehören, keines von dem andern
getrennt ist, und von dem andern weggenommen werden
kann, sondern ein Individuum ist, welches alle mögli-
che Weisen der Ausdehnung bedingt durch die Unend-
lichkeit und Ewigkeit des göttlichen Wesen von dieser
Seite betrachtet, und eben so auch alle Weisens des Den-
kens, wie sie durch das unendliche Denken bedingt
sind, insofern stelle ich mir das Unendliche und Gött-
liche der Natur vor, in welchen nichts Einzelnes, Ge-
trenntes ist, sondern alles was ist durch den Begriff des
ewigen göttlichen Seyns, d. i. wie es an sich ist, wahr-
haft vorgestellt wird. Wenn wir Einzelnes nach einan-
der, als Geworden oder Entstehend und Vergehend vor-
stellen, so ist das eine Folge unserer endlichen beschränk-
ten Denkweise; ein unendlicher Geist würde alles, was
ist, auf einmal, nicht nach Zeitbegriffen, sondern nach
der

277) *Epistola* XXIX. conf. Epist. XV. LXX.

der Idee der Ewigkeit des unveränderlichen Seyns, d. h. wahrhaft erkennen[278]).

Hier entsteht aber eine unauflösliche Schwierigkeit. Existirt nehmlich wahrhaft nur das Unendliche oder Gott, und beruhet die Vorstellung von dem Einzelnen in dem Denken und Seyn beschränkten oder eine Verneinung enthaltenden auf Scheinvorstellungen, so gibt es in der Natur nur ein Seyn, aber kein Werden, und man kann Gott nicht als die Ursache der Dinge betrachten, noch ihm eine unendliche Macht beilegen; denn alles was ist, ist in Gott, gleich ewig mit seinem Wesen. Dieses widerstreitet aber den ausdrücklichen Erklärungen des Spinoza[279]). Nimmt man dagegen an, daß auch außer dem Unendlichen das Endliche wahrhaft existire durch Gottes Macht und als seine Modification, so müssen die einzelnen Dinge und Gedanken als Theile der unend-

278) *Ethica* P. I. Prop. XV. Schol. *De intellectus emendatione* p. 447. Ex quo etiam constat, quam facile ii in magnos errores possunt delabi, qui non accurate distinxerunt inter imaginationem et intellectionem. In hos ex. gr. quod extensio debeat esse in loco, debeat esse finita, cuius partes ab invicem distinguuntur realiter, quod sit primum et unicum fundamentum omnium rerum et uno tempore maius spatium occupet, quam alio, multaque eiusmodi alia quae omnia prorsus oppugnant veritatem. P. 453. Sed cum hoc ita sit, non parum difficultatis videtur subesse, ut ad horum singularium cognitionem pervenire possimus: nam omnia simul concipere, res est longe supra humani intellectus vires. Ordo autem, ut unum ante aliud intelligatur, uti diximus, non est petendus ab eorum existendi serie, neque etiam a rebus aeternis. *Ibi enim omnia haec sunt simul natura.*

279) *Ethica* P. II. Prop. VII. *Coroll.* Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Epist. XV.

endlichen Natur gedacht werden, es wird dann die Einheit und Untheilbarkeit der Substanz aufgehoben, und es entsteht die unbegreifliche Frage: wie und warum denn aus Gottes wahrem und vollkommenen Wesen endliches d. i. unvollkommnes Seyn und Denken entspringe, welches zu dem Seyn des Absoluten nothwendig gehöre und doch nicht zu demselben gehören kann, ohne sein Wesen aufzuheben [280])? Dann muß man annehmen, daß Gott sein unendliches Seyn selbst beschränke, und insofern Schranken nichts anders sind als Verneinungen, daß Gott nicht nur den Grund alles Seyns, sondern auch alles Nichtseyns in sich enthalte, und einem blinden zwar nicht äußern, aber doch innern Fatum unterworfen sey. Es scheint als ob Spinoza für endliches Seyn und Werden, das aber in dem Unendlichen gegründet ist, entschieden habe, ohne diese Schwierigkeiten geachtet zu haben; es fehlt jedoch nicht an Stellen, wo er die Zeit und die endliche Größe wieder nur für Scheinbegriffe der Einbildungskraft erklärt und damit alles Endliche wieder aufhebt [281]). Allein dann entsteht die neue

280) *Epistola* XV. Nam cum de natura substantiae sit, esse infinitam, sequitur, ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse. Vides igitur, qua ratione, et rationes, cur sentiam, corpus humanum partem esse naturae. Quod autem ad mentem humanam attinet, eam etiam partem naturae esse censeo, nempe quia statuo, dari etiam in natura potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam naturam obiective, et cuius cogitationes procedunt eodem modo, ac natura eius, nimirum idearum. Deinde mentem humanam hanc eandem potentiam statuo, non quatenus infinitam et totam naturam percipientem; sed finitam, nempe quatenus tantum humanum corpus percipit, et hac ratione mentem humanam partem cuiusdam infiniti intellectus statuo.

281) *Tractatus de emendatione intellectus* p. [illegible]. Epistola XXIX.

neue Schwierigkeit, wie und woher diese Scheinbegriffe entstehen. Die menschlichen Seelen, sagt er, sind Gedanken, die nicht das Ganze der Natur, sondern nur den menschlichen Körper vorstellen, und durch Ideen nach Gesetzen der denkenden Natur beschränkt werden, wie sich Ludwig Meyer in seiner Vorrede zu Spinoza's Grundsätzen der Cartesianischen Philosophie ausdrückt. Allein dieses führet auf die vorige Frage zurück, wie das Endliche aus dem Unendlichen hervorgegangen, und das Beschränkte in dem Unendlichen gegründet sey. Und dann hat Spinoza gar keine Rücksicht auf das Selbstbewußtseyn genommen. Sind diese Vorstellungen der Einbildungskraft von der Art, daß sie wieder andere Vorstellungen erzeugen, welche sich auf jene beziehen als ihr nächstes Object, und diese wieder andere, so daß immer eine nach der andern ist, so ist nur ein äußeres Band vorhanden, indem das unendliche Denken als seine Weisen sie zusammen hält, aber kein inneres, und es fehlt an aller innern Einheit, ohne welche kein Selbstbewußtseyn gedenkbar ist.

So ist also dieses System des Spinoza, bey allem Schein von Bündigkeit und innerer Einheit, dennoch nach schärferer Prüfung theils grundlos, theils in sich streitende Bestandtheile nur in einen äußern friedlichen Bund vereinigend, und die Widersprüche nur verdeckend. Außer dem daß es keinen innern Halt hatte, kam es mit den Anforderungen und Bedürfnissen der praktischen Vernunft in einen ihm sehr nachtheiligen Widerstreit. Bei der strengen Kette von Naturmechanismus, welchem alles unterworfen, und zuletzt an der unbedingten aber blinden Nothwendigkeit des göttlichen Wesens befestigt war, verschwand eigentlich die Möglichkeit eines Systems von Sittenvorschriften, eines Systems von Pflichten und Rechten; denn für ein Wesen,

sen, wie die menschliche Seele, welches ohne für sich zu bestehen aus der unendlichen Fülle des göttlichen Wesens hervorgehet, und durch eine unendliche Reihe endlicher Gedanken und Bewegungen ins Daseyn gedrängt, und von andern wieder verdrängt, durch die ganze Reihe von Einzeldingen zum Wirken bestimmt wird, daß keine Wirkung anders, als wie sie durch die eigne Natur und die fremde Einwirkung bestimmt ist, erfolgen kann, sind Regeln und Vorschriften, die nur für ein Vermögen der Freiheit gelten, überflüssig und widersprechend. Spinoza verwirft und bestreitet die metaphysische, und daher auch die moralische Freiheit, mit Gründen, welche aus seinem System von einer gewissen Seite unüberwindlich sind. Hat das ganze System innern Halt und Bündigkeit, so folgt mit strenger Consequenz ein allgemeiner Fatalismus, welchen in das klare Licht zu setzen der Hauptzweck seiner späteren philosophischen Schriften war [282]. Folgt dieses Resultat aus unumstößlich gewissen Prämissen, dann ist alle Ueberzeugung von freier Willkür ein Blendwerk und Vorurtheil, und alle Gegengründe aus dem Gewissen, von Zurechnung, Schuld und Verdienst, Strafe und Belohnung sind nichtig. Ist aber das Bewußtseyn eines unbedingten Gesetzes für freie Handlungen eben so unbegreiflich als unzerstörbar, haben die praktischen Freiheitsbegriffe eben so viel für sich, als die Naturbegriffe, ist die Ueberzeugung von Pflicht und Recht wenigstens eben so gegründet als die Ueberzeugung von einer Außenwelt, so kann die theoretische Erkenntniß nicht die praktische überwiegen und zernichten. Und zudem ist die theoretische Ueberzeugung von einem allgemeinen Determinismus von Voraussetzungen abhängig, welche zwar logische

282) *Epistola* XXIII.

sche Möglichkeit, aber nicht apodiktische Nothwendigkeit bey sich führen.

Denn das ganze System ist aus reinen Verstandesbegriffen construirt, deren Ursprung und Gebrauch noch nicht aufgeklärt war. Bedeutung erhielten sie nur durch den vorausgesetzten Realismus des Denkens. Die Idee des Ganzen war die Vernunftidee der absoluten Substanz oder der Gottheit als Realgrundes alles Seyns. So wenig auch der menschliche Verstand diese Idee, die er in dem vernünftigen Denkvermögen gegründet findet, begreifen und erschöpfen kann; so glaubte doch Spinoza wenigstens das absolute Wesen der Gottheit von einigen Seiten als absoluten Grund des formalen und objectiven Seyns der Dinge, und des Vorstellens derselben vollkommen erkannt zu haben [283]), und nach dieser Idee construirte er das System der Welt aus der Idee der Gottheit nach Verstandesbegriffen. Er würde also, wenn er in eine strengere Prüfung seines Systems hätte eingehen wollen, sich selbst haben gestehen müssen, daß seine Erkenntniß Gottes nicht zuverlässig sey, so lange sie unvollständig war, weil es möglich war, daß das Erkannte, welches nur den kleineren Theil von dem Wesen Gottes ausmachte, durch das Unbekannte, sehr umgeändert, vervollständiget und berichtiget, ja wohl

283) *Epistola* LX. p. 659. Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quam de triangulo habeam Ideam, respondeo affirmando. Si me vero interrogas, utrum tam claram de Deo, quam de triangulo habeam imaginem, respondebo negando. Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere, possumus. Hic quoque notandum est, quod non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quaedam eius attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem, et certum est, plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire.

wohl gar umgestoßen werden könnte, so wie man sogar bey Erfahrungsgegenständen nach vielseitiger Beobachtung oft einen aus unvollständiger Ansicht entsprungenen Begriff von einem Gegenstande oft aufzugeben genöthiget wird. Doch dazu ließ es die Grundvoraussetzung des Dogmatismus nicht kommen, und so lange diese nicht umgestoßen war, konnte das System auch nicht aus dogmatischen Principien widerlegt werden. Anders ist es aber, wenn man vor allen Dingen Rechenschaft von dem Verfahren und der Construktion eines solchen Systemes fordert, und die Voraussetzungen desselben strenge prüft, dann offenbaren sich auch die innern verborgenen Fehler, welche darauf zurück kommen, daß aus den Prämissen zu viel gefolgert, und um den leeren Begriffen einen Inhalt zu geben, die Natur in das übersinnliche Object übergetragen, und dann scheinbar daraus wieder die Natur erkläret wird; daß bei aller scheinbaren Consequenz und Nothwendigkeit des Systemes, doch wegen Unbestimmtheit der Begriffe der Sinn der Prämissen und Folgerungen schwankend ist.

Indessen hat Spinoza, so wenig er auch die Vernunft befriediget, ja sogar ihre Gesetzgebung für das Freiheitsvermögen zerstöret, doch der Vernunft einen wesentlichen Dienst geleistet, theils durch die von ihm schärfer gefaßte Idee einer Metaphysik, welche als Wissenschaft gelten könnte, theils durch die Bestimmung, daß sie nur aus reinen Begriffen zu Stande kommen könne, und die sinnlichen d. i. die empirischen Vorstellungen dabei, als bloße subjective Gültigkeit gebend, ausgeschlossen werden müssen, theils durch die Entgegensetzung des theoretischen und praktischen Interesses der Vernunft. Denn es lag darin die Forderung einer tiefer eindringenden Untersuchung der reinen Erkenntniß nach Möglichkeit, Umfang und Gebrauch, und einer nicht will-

willkürlichen Ausgleichung der Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch. Aber sehr spät ist durch Spinozas metaphysisches System der Vernunft ein reeller Nutzen geleistet worden, weil er lange Zeit hindurch als ein Atheist verschrieen, und auf die Widerlegung des Systems, welches so gefährliche Irrthümer in sich faßte, alle Bemühungen der Denker gerichtet wären, ohne den eigentlichen Grund des Systemes gefaßt zu haben.

Ungeachtet Spinoza wegen seines Genies sowohl, als seines Interesses für Wahrheit von vielen Gelehrten seiner Zeit geachtet wurde, so hatte er doch, wie es nicht anders zu erwarten war, eine weit größere Menge von Gegnern gegen sich. Die Freunde, welche mit ihm einen Briefwechsel unterhielten, unterschrieben darum nicht alle seine Sätze, sie machten vielmehr gegen viele sehr gewichtvolle Einwürfe, welche Spinoza aus seinem Standpuncte zu entkräften suchte. Besonders gehörte dahin Johann Oldenburg, der jedoch, weil ihn mehr die Naturwissenschaft als die Metaphysik beschäftigte, sich begnügte die Einwürfe und die Bedenklichkeiten der gemeinen Vernunft gegen Spinozas System aufzustellen, ohne sie durchzuführen. Der in mehrern Briefen fortgesetzte Streit über Freiheit und Nothwendigkeit, der jedoch hauptsächlich aus dem metaphysischen Gesichtspuncte geführt wurde, erregt besonders großes Interesse. Entschiedene Anhänger des Spinoza waren die beiden Aerzte Ludwig Meyer und Lucas, und Zarich Jelles. Der erste ist auch als ein Freund der Cartesianischen Philosophie bekannt, und durch sein Buch philosophia sacrae scripturae interpres berühmt worden. Die Partie, welche er in dem damals heftigen Streite zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus für den ersten genommen hatte, mußte ihn auch

der

der Philosophie des Spinoza geneigt machen, der weit kühner und unbefangener, da er nicht zur Gemeinde der Christen gehörte, den theologischen Supernaturalismus in seinen eignen Verschanzungen angegriffen hatte. Lucas war ein berühmter Arzt, aber berüchtigt durch seine Sitten, und ist der esprit de B. de Sp. von ihm, so war er ein frivoler Spötter der christlichen Religion. Jelles war erst Kaufmann, dann beschäftigte er sich mit wissenschaftlichen Gegenständen. Von ihm soll die Vorrede vor den hinterlassenen Werken des Spinoza herrühren, welche er in Holländischer Sprache verfertigte und L. Meyer ins Lateinische übersetzte [284]). Abraham Cufaeler suchte in einer Logik die Hauptsätze des Spinozismus zu erläutern, und gegen Mißverständnisse und falschen Eifer zu vertheidigen. Besonders widerlegt er den Blyenberg [285]). Zur Erläuterung des Hauptgedanken des Spinoza ist dieses Buch brauchbar, und enthält auch sonst helle Gedanken, welche von eignem Denken zeugen, mit fremden vermischt. So nimmt er angeborne Ideen an, und betrachtet dennoch das Denken mit Hobbes als ein Rechnen der Gedanken. — Dieses Mittels bedienten sich auch viele andere Anhänger des

284) Bayle Oeuvres diverses T. IV. p. 164.

285) *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad Pantosophiae principia manuducens.* Hamburgi (Amsterdam) 1684. 8. Principiorum Pantosophiae P. II exhibens vias, quas corpus motum describit, et inde ortas proprietates, nulla habita ratione vicinorum corporum aut medii, per quod transfertur corpus motum. Hamburgi 1684. Principiorum Pantosophiae P. III. exhibens effectus, quos corpora mota in se invicem producunt, et primo de depressione corporum versus terrae centrum. Hamburgi 1684. Das Ganze begreift begreift also Logik, Mathematik und einen Theil der Physik; denn es ist nicht vollendet.

Spinoza, weil sie es für gefährlich hielten, den Pantheismus geradezu ohne Verhüllung vorzutragen [286], andere waren zu wenig Selbstdenker, als daß sie einer fremden Idee eine eigenthümliche Gestalt geben, oder auch nur in deutlichen Formen vortragen konnten. Manche Prediger und Gelehrte wurden auch in jenem Zeitalter, wo man jede abweichende Ansicht und Lehre sogleich aus Spinozas System abzuleiten geneigt war, und sie am leichtesten dadurch zu Boden schlagen konnte, ohne Grund für Spinozisten gehalten. Hieher gehört der Prediger von Schwoll, Friedrich von Leenhof, [illegible]

[illegible]

286) Es wird nicht unangenehm seyn, eine Stelle hierüber aus dem eben angeführten ziemlich seltenen Specimen artis ratiocinandi anzuführen. Nachdem der Verfasser Not. p. 103. bemerkt hatte, wie großes Unrecht dem Spinoza durch den Vorwurf des Atheismus geschehen sey, und daß er sich in der Reinheit seines Gewissens gegen diese Verläumdungen nicht vertheidigt habe, fährt er S. 104 fort: Post obitum autem illius, [illegible] prodiit vir ingeniosissimus (iam vero per sua ingeniosissima scripta satis notus), qui, misertus aliorum ignorantiae, sensum prudentissimi viri nullis verborum involucris nude detexit, doctissimisque commentariis illustravit, sed quomodo? Ad declinandam caninam invidiam quorundam, quibus in more positum est, defectu solidioris doctrinae, in optimos et honestissimos quosque, imo et in ipsos terrae Deos licentiosa oratione ad captandam vulgi auram, impune eheu debacchari, non prout sibi ipsi intime conscius erat, sed non aliter quam sub persona larvata in scenam hanc progredi ausus fuit, seque adversariis immiscuit, seque unum eorum esse finxit, ad mores eorum se composuit proferendo invalida quaedam argumentaiuncula, quibus virum hunc aggreditur, et sic occasionem captat in aliquibus nude ac distinctissime illius sensum exponendi, quem aperte testatur ab adversariis ante se adhuc ignoratum fuisse. En tantum potest invidiae metus!

hof, der einen großen Streit verursachte [287]), Henrich Wyermars [288]) und Pontian van Hattem, der gelehrte J. G. Wachter, der Verfasser der concordia rationis et fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae. Amstelodami (Berolini) 1692. 8. (Fr. Wilh. Stosch), und Theod. Lud. Lau, der ohne seinen Namen Meditationes philosophicae de Deo mundo et homine (Francof.) 1717. 8. und Meditationes, theses, dubia philosophico-theologica. Freystadii [illegible]. 8. drucken ließ [289]).

Mehrere Anhänger des Spinoza nahmen auch die Maske eines Gegners an, um unter dem Schein, die pantheistischen und deterministischen Lehren des Spinoza zu widerlegen, sie um so mehr ohne Anfechtung und Gefahr verbreiten und selbst unter das Volk bringen zu können. Wenigstens machten sich einige Bestreiter des Spinozismus auf die Art einer Vorliebe derselben verdächtig. So ging es dem Franz Cuper, der, wiewohl er in den enthüllten Geheimnissen des Atheismus als Gegner des Spinoza auftrat und den ehrlichen Joh. Bredenburg als heimlichen Spinozisten angriff, von H. More und andern selbst unter die verkappten Spinozisten gesetzt wurde

287) Er gab 1703 *Hemel op Aarden* heraus, welches 1706 ins Deutsche übersetzt wurde. Ueber die dadurch veranlaßten Streitigkeiten: *Gottlob Frid. Jenichen historia Spinozismi Leenhofiani.* Lipsiae 1707. 8.

288) Der ingebeelde Chaos en gewaande Wereldwording der oude en hedendaagze Wysgeeren verydeld en weerlegt door Hendrik Wyermars 1710. 8. Acta philosophorum T. II. p. 120.

289) Chr. Thomasius vernünftige Gedanken über allerhand auserlesene Juristische Händel. P. I. N. 24.

de [290]). Er behauptete, Gottes Existenz könne durch bloße Vernunft eben so wenig als dessen Nichtexistenz bewiesen werden; ein Wesen, das nicht ausgedehnt sey, sey unbegreiflich; der Unterschied zwischen Tugend und Laster, Gut und Böse ohne Offenbarung nicht erkennbar. Darum, und weil er ungeachtet jener Behauptung dennoch das Daseyn Gottes durch eine Menge von höchst schwachen Beweisgründen zu beweisen versuchte, wurde ihm eine andere Absicht, als er vorgab, angeschuldigt. Doch ist das Urtheil, da zuletzt alles auf die Absicht ankommt, die er entweder wirklich hatte oder wenigstens haben konnte, nicht leicht zur Entscheidung zu bringen. Denn es gibt eben so gut inconsequente Vertheidiger als Bestreiter des Atheismus.

Noch weit mehr Aufsehen machte der Graf de Boulainvilliers (geboren d. 21. Oct. 1658, gest. d. 23. Jan. 1722.), der sich früher durch Kriegsthaten und statistische Schriften über Frankreich, auch das Leben von Muhammed bekannt gemacht hatte, durch seine Widerlegung des Spinoza [291]). Spinoza hatte den Pan-

290) Francisci Cuperi arcana atheismi revelata. Roterdam. 1676. Eine strenge Beurtheilung dieses Buches findet man in H. Mori operibus philos. T. I. p. 596. und in *Joh. Wolfg. Jaegeri* Diss. Fr. Cuperus mala fide, aut ad minimum frigide atheismum Spinozae oppugnans. Tubingae 1710.

291) Man sehe den Titel oben, Anmerk. 189. Wahrscheinlich ist es diese Schrift des Boulainvilliers, worauf der Verfasser des specimen artis ratiocinandi in der oben Anm. 286 angeführten Stelle zielt. Denn die refutatio ging in der Handschrift lange umher, ehe sie gedruckt wurde. Boulainvilliers war bei dem Tode des Spinoza gegen zwanzig Jahre; in diesem Alter konnte ihn des Spinoza Lehre bei eigener naturalistischen Denkart in einen

[illegible]

Pantheismus, oder wie es nicht nur Gegner, sondern auch unverständige Freunde nannten, den Atheismus in wissenschaftlicher Form und Sprache dargelegt, und schon dadurch verhindert, daß seine Lehre unter dem Volke sich nicht verbreiten konnte. Boulainvilliers hatte die Absicht, wie es scheint, eben diese in der Dunkelheit der wissenschaftlichen Sprache liegenden Schranken niederzureißen, und diese Lehren durch eine populare und anziehende Darstellung recht unter das Volk zu bringen. Aber er bedurfte dazu einer Maske, diese war das Interesse der Wahrheit und der Religion, dieses erfordere, sagte er, die Gründe des Atheismus in das helleste Licht zu setzen, damit sie zum größeren Triumph jener widerlegt werden könnten. Diesen Ruhm der Vertheidigung der Religion zu erwerben, sey zwar sein Wunsch; aber sein Alter und andere Beschäftigungen verstatteten ihm nicht, daran zu denken; es werde jedoch der guten Sache nicht an Vertheidigern und Widerlegern des Spinozistischen Systems fehlen. Diese Schrift wurde für sehr gefährlich gehalten, so lange sie nur handschriftlich existirte. Als sie gedruckt erschien, urtheilten Mehrere von entgegengesetzter Denkart, daß Spinozas System durch diese leichtere und einschmeichelnde Darstellung mehr verloren als gewonnen habe. Jetzt hat sie keinen andern Werth mehr, als daß sie selten ist und des Colerus und des Anonymen Lebensbeschreibung des Spinoza enthält.

Die Gegner des Spinoza sind, wie sich nicht anders erwarten ließ, zahlreicher als die Freunde, die Vertheidiger und Anhänger. Wenn auch die Zahl der letzten zu manchen Zeiten, zumal in dem Freistaat Holland,

wo

Enthusiasmus schien, daß er durch Verbreitung derselben unter dem Scheine der Widerlegung zur Aufklärung der Menschen beyzutragen glaubte.

wo wenigstens damals eine größere Denkfreiheit herrschte, als irgend wo, wie selbst Spinoza dieselbe rühmte, sehr groß war und von manchem Theologen wohl übertrieben wurde [292]); so haben doch nur wenige in Schriften sich öffentlich dazu bekannt. Und darüber darf man sich nicht wundern. Dagegen erschien eine ziemliche Reihe von Widerlegungsschriften eine gewisse Zeit hindurch, bis Spinozas System durch die Leibnitzisch - Wolfische Philosophie gänzlich widerlegt und in Vergessenheit gebracht schien [293]). Die Beschaffenheit und der Gehalt der Wi-

per-

292) *Chr. Wittich Anti-Spinoza* Praefatio. *Gisb. Voetii Disputationes* T. I. p. 115.

293) Die vornehmsten Widerlegungschriften, welche den Spinozismus geradezu für Atheismus hielten, und, die erste ausgenommen, alle gegen die Ethik gerichtet sind, erschienen in folgender Ordnung. *Joh. Bredenburgii* enervatio tractatus theologico-politici una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, cuius effati contrario praedictus tractatus unice nititur. Roterdam 1675. 4. L'impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle l'on refute les fondemens de son Atheisme; par Mr. *Aubert de Versé*. 1684. *P. Poiret* fundamenta atheismi eversa sive specimen absurditatis atheismi Spinoziani in s. Cogitata de Deo, anima et malo. Amsterdam 1685. 4. *Wilhelm van Blyenburg* Wedderlginge van de Zedekunst van B. de Spinoza. Dortrecht 1682. 4. *Chr. Wittichii* Anti-Spinoza, sive examen ethices B. de Spinoza et commentarius de Deo et eius attributis. Amst. 1690. — Le nouvel Atheisme renversé ou refutation du systeme de Spinoza, tirée pour la plupart de la connoissance de la nature de l'homme par Mr. *François Lami*, Benedictin. Paris 1696. Dissertations sur l'existence de Dieu, où l'on demontre cette verité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la refutation du systeme d'Epicure et de Spinoza par Mr. *Jaquelot*. à la Haie 1697. *Jansii* examen philosophicum sextae definitionis P. I. Eth. B. de Spinozae sive prodromus

ani-

derlegungsschriften ist von sehr verschiedener Art. Wenn wir den ehrlichen Bredenburg ausnehmen, der, ohne eigentlicher Gelehrter zu seyn, als denkender Kaufmann lebhaften Antheil an den Angelegenheiten der Menschheit nahm, und die theologisch politische Abhandlung des Spinoza zum Gegenstande seiner Widerlegung gemacht hatte [294]), so ist Wittich der ausführlichste, indem er die ganze Ethik Satz für Satz bestreitet. Die Andern begnügen sich nur einige Hauptsätze oder nur die Grundlage des ganzen Gebäudes zu entkräften. Die meisten Gegner behandeln den Spinoza als einen Mann von großen Talenten und speculativem Geiste, und als einen Irrenden, den eben seine speculative Vernunft irre geführt habe. Poiret allein streitet gegen ihn als einen boshaften Sophisten und ein Werkzeug des Teufels. Er ist, nach seiner vorgefaßten Ansicht, ein Mensch, der nicht etwa

animadversionum super unico veterum et recentiorum atheorum argumento, nempe una substantia, ubi infirmitas et vanitas argumentorum pro ea evincetur, Accedunt quaedam necdum proposita argumenta pro vera existentia Dei. Dordraci 1698. 4. B. v. S. Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christ. Wolf, aus dem Lateinischen übersetzt. Frankf. u. Leipzig 1744. 8. Außer diesen haben mehrere wie H. More, Bayle, Fenelon, Wolf in seiner theologia naturalis u. A. in ihren Schriften Gelegenheit genommen, manche Hauptsätze und Lehren des Spinoza zu bestreiten.

294) Er hatte der Widerlegung einen geometrischen Beweis, daß Gott nicht die Natur sey, hinzugefügt. Späterhin, nachdem er wahrscheinlich von Spinoza's Philosophie mehrere Kenntnisse erlangt hatte, fand er, daß das Gegentheil seiner frühern Demonstration ebenfalls geometrisch bewiesen werden könne, und er konnte an der letzten keinen logischen Fehler entdecken. Sein Verstand konnte diesen Widerstreit nicht auflösen; aber seine Vernunft hielt fest an dem Glauben. *Bayle* Dict. Spinoza Note U.

etwa blos durch falsche Schlüsse ein Atheist ist, wofür ihn alle halten, sondern der auch weiß, daß er einen Irrthum behauptet, und dennoch nicht allein in seinem Irrthum beharrte, sondern auch Andere in densellben zu stürzen suchte, und zu diesem Zwecke die abscheulichste Verstellung und Heucheley brauchte. Man kann leicht denken, wie heftig und bitter diese falsche Vorstellung diesen lebhaften Kopf machen mußte. Mehr Ruhe und Kälte bewies Wittich, und Wolf stellte von dieser Seite für die Polemik ein Muster auf.

Alle ältere Gegner halten den Spinoza für einen Atheisten, denn sie geben ihm Schuld, daß er Gott und Welt vermenge und für ein und dasselbe Wesen nehme. Hierin haben sie aber diesem Denker großes Unrecht gethan. Kein Philosoph hat Gott als das Unendliche so weit und scharf von der Welt als dem Endlichen getrennet. Obgleich Gott der absolute Grund alles Wirklichen, und dieses als seine Modification nur in Gott ist, so ist doch das Einzelne als Beschränktes nur eine Modification der einigen Substanz, und selbst das Prädikat, was in allen übrigen Systemen Gott mit den endlichen Dingen gemein hat, die Substanz, kommt in dem Spinozismus nur allein Gott zu. Eine rühmliche Ausnahme macht auch hierin Wolf, der es sich zum ersten Gesetz seiner Polemik machte, das System, welches er widerlegen wollte, nicht erst nach Gefallen zu deuteln, sondern es zu nehmen, wie es aus dem Kopfe des Urhebers hervorgegangen war. Jene Vermengung von Gott und Natur, sagt er, ist nur eine Folgerung der Gegner, die man in das System nicht selbst bringen muß [295]). Insofern hatten alle, die

295) Wolfs Widerlegung S. 4. Insgemein sagt man, die Spinosisterey bestehe in der Vermengung Gottes und der Na-

die den Spinoza zu bestreiten suchten, eine falsche Ansicht, die sie hinderte, das System unbefangen sich vorzustellen und zu prüfen. Es folgte daraus die zweite, daß Spinoza das Unendliche aus der Verbindung des Endlichen entstehen lasse, wodurch es leicht wurde, aus diesem so verunstalteten Systeme mit Verkennung des Unterschiedes zwischen Ideen und Verstandesbegriffen, zwischen dem absoluten und dem relativen Seyn eine Menge der ungeheuersten Ungereimtheiten und Widersprüche zu entwickeln, und es dadurch zu zernichten. Darin ist besonders Bayle ein Meister[296].

Wenn auch mehrere von den Gegnern Irrheit der Begriffe, Dunkelheit und Zweideutigkeit der Worte, Sprünge und Lücken in dem Raisonnement in einzelnen Theilen des Spinozistischen Systemes aufgedeckt und mit Grund gerügt, auch insbesondere (wie Bayle[297])) die Unverträglichkeit seiner Hauptlehre von der Einheit der Substanz und der absoluten Nothwendigkeit aller Modificationen derselben mit den Ueberzeugungen der praktischen Vernunft in das Licht gesetzt haben; so konnten sie doch dieses System nicht mit glücklichem Erfolge angreifen, so lange sie theils dasselbe unrichtig und unter

fal-

Natur, oder der ursprünglichen Natur, welche Gott ist, und der entsprungenen Natur, welche man die Natur überhaupt zu nennen pfleget, allein diese Beschuldigung ist nur eine Folgerung. Denn in der Sittenlehre erkennet derselbe, daß die ursprüngliche Natur und die entsprungene Natur von einander unterschieden seyen. Da wir nun die Spinozisterey zu stürzen Willens sind, so haben wir nichts anderes in die Meinung ihres Urhebers darein bringen wollen, als was derselbe mit ausdrücklichen Worten lehret.

296) *Bayle Spinoza* Rem. N... il est absurde de faire Dieu étendu, parceque c'est lui ôter sa simplicité et le composer d'un nombre infini de parties.

297) *Bayle Spinoza* Rem. N. VI.

falschen Voraussetzungen aufgefaßt hatten, theils in der Bestreitung von dogmatischen Voraussetzungen ausgingen, welche ihr Gegner als falsch verworfen hatte, theils den Grundfehler, welchen das Spinozistische mit jedem dogmatischen gemein hat, nicht eingesehen hatten. Denn Wittich und Poiret bestreiten den Spinoza mit den Waffen des Cartesianismus, Wolf, der gründlichste unter allen, mit seiner Philosophie; alle klagen über willkürlich gebildete Definitionen, weil sie von denen abweichen, welche sie nach ihrem Systeme gebildet hatten, und denen Spinoza ebenfalls Willkürlichkeit vorwerfen würde. Zudem machen sie alle denselben Gebrauch von Begriffen, daß sie durch dieselben zur Erkenntniß des realen Seyns und dessen Gründen zu gelangen glauben, als wenn Denken und Erkennen an sich einerlei, und der Gedanke eines unendlichen und absoluten Wesens, welches alles ursprüngliche Seyn in sich begreift, etwas mehr wäre als ein bloßer Gedanke, so daß er schon an sich ohne weiteres reale Existenz mit der Idee von dem absoluten Wesen verbunden darstelle [298]).

Nach Wolfs Zeiten schien die Sache abgethan, und der Spinozismus von dem Wolfischen Dogmatismus besiegt zu seyn, bis gegen das Ende des verflossenen Jahrhunderts ein Streit Jacobis mit Mendelssohn über Lessings Spinozismus den Gegenstand wieder zur Sprache brachte, und Jacobis Rationalismus sowohl als auch Kants Kriticismus verhalfen erst zu bestimmtern Grund-

298) So sagt Wittich in seinem *Commentarius de Deo*, welcher der Widerlegung des Spinoza angehängt ist p. 312. Ex hac divina essentia etiam sequitur, quod sit, ubi *esse* significat *existere. Ubi enim est simpliciter esse, ubi est merum esse, nullum non esse, ibi non potest non esse existentia.*

Grundsätzen für die Beurtheilung und Widerlegung des Spinozistischen Pantheismus [299]).

Die Cartesianische Philosophie als erster Versuch einer selbständigen Philosophie in neuerer Zeit erweckte eine Gegenrevolution in dem Empirismus des Locke. Ehe wir aber diesen selbst betrachten, müssen vorher noch einige mehr vorübergehende Erscheinungen dargestellt werden.

299) Wir haben Hrn. Jacobi die gehaltvollste Schrift über den Spinoza zu verdanken, welche in den Geist desselben einführet, wenn man auch nicht alle Behauptungen und Folgerungen ohne Einschränkung unterschreiben kann. Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Hrn. Moses Mendelssohn von Fr. H. Jacobi. Breslau 1785. 2 A. 1789. 8. Durch diese Schrift wurden folgende veranlaßt: *Animadversiones in Moses Mendelii filii refutationem pacitorum Spinosae scripsit K. H. Heydenreich.* Leipzig 1786. 4. Ueber Mendelsohns Darstellung der Spinozistischen Philosophie in Cäsars Denkwürdigkeiten. 4. B. Natur und Gott nach Spinoza von K. H. Heydenreich. 1. B. Leipzig 1789. 8. Gott, einige Gespräche von J. G. Herder. Gotha 1787. 8. Ueber die Entstehung des Spinozistischen Systems und sein Verhältniß sind ein Paar treffliche Schriften erschienen. Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie ein philosophischer Versuch von H. C. W. Sigwart. Tübingen 1816. 8. und H. Ritter von dem Einfluß des Cartes auf die Ausbildung des Spinozismus. Leipz. 1816. 8. Außer der Abhandlung des Jariges über das System des Spinoza und über Bayles Erinnerungen dagegen in Hißmann's Magazine. 5 Bde. aus Histoire de l'academie des sciences de Berlin 1740. ist in der oben angegebenen Uebersetzung von Ewald auch eine Widerlegung des Spinozistischen Systems aus kritischen Grundsätzen enthalten.

werden, welche zum Theil ebenfalls als Reactionen des menschlichen Geistes gegen einige kecke Behauptungen des Cartesianischen Dogmatismus angesehen werden können.

Cartesius hatte seine ganze Philosophie, die er als ein System apodiktischer Wahrheit auf Gott als den Grund aller Wahrheit gegründet, und von Gottes Daseyn selbst, damit es dem Gebäude nicht an einem festen Grunde fehle, einen strengen Beweis zu geben versucht. Gleichwohl wurde diese Philosophie von Vielen geradezu als eine Schule des Atheismus heftig angeklagt. Schon hatte sich Cartesius gegen diese von Parteisucht einiger Theologen ausgegangene Beschuldigung gerechtfertiget in seiner Apologie gegen den Gisb. Voetius und in mehreren seiner Briefe; aber dadurch wurde noch nicht alle Unzufriedenheit mit dieser Philosophie entfernt. Denn indem man die Beweisgründe des Cartesius für das Daseyn schärfer prüfte, sie zu leicht und den großen Versprechungen gar nicht entsprechend fand, die Grundlosigkeit seiner ganzen Philosophie immer deutlicher einsah, so wurde man um so geneigter, die Philosophie des Cartesius zu beschuldigen, daß sie den Atheismus begünstige, wenn auch der Urheber derselben selbst für seine Person demselben nicht zugethan gewesen sey, je mehr er durch Verwerfung der Endursachen die beste Stütze der religiösen Ueberzeugung niedergerissen habe. Wäre das Verhältniß des Spinozismus zu der Philosophie des Cartesius schon damals schärfer eingesehen worden, so hätte darin ein neuer nicht unbedeutender Grund für diese Ansicht gefunden werden können. Es entstand daher hieraus ganz natürlich ein dem Geiste des Cartesianismus entgegengesetztes Streben der Vernunft, welches sich theils in einer lebhaften Polemik gegen einige Hauptpunkte der Cartesianischen Philosophie, vorzüglich die Ideenlehre und die Beweisgründe für das Daseyn Gottes, theils

theils in der Hervorhebung der Physikotheologie, theils in der eifrigen Bestreitung des Atheismus äußerte.

Mit dieser Richtung des menschlichen Geistes stand unmittelbar das größere Interesse, welches für die Platonische Philosophie wieder in einigen Köpfen belebt wurde, in Verbindung. Dagegen wurden einige Denker durch den Ton und Geist der neuen Philosophie in der Ansicht bestärkt, daß die menschliche Vernunft aus sich selbst keine Gewißheit in irgend einem sie interessirenden Gegenstande erreichen könne, und sie setzten daher die Zurückhaltung des Skepticismus, dessen Kenntniß sie aus den Griechen und Römern geschöpft hatten, dem Dünkel des Dogmatismus entgegen.

Diese Gegenwirkung wurde vorzüglich an englischen Gelehrten und Theologen sichtbar. Samuel Parker (st. 1688), sucht in der Ueberzeugung, daß wahre Zufriedenheit nur allein in dem sittlichen Leben gegründet sey, dieses aber ohne religiösen Glauben nicht bestehen könne, die vermeinten Gründe des Atheismus in ihrer Nichtigkeit darzustellen und die Vernunftgründe für Gottes Daseyn, welche haltbar sind, von den blos scheinbaren abzusondern [300]). Wenn gleich Parker nicht das Talent des philosophischen Forschens in dem Grade besaß, daß er für die Wissenschaft etwas Bedeutendes hätte leisten können; so ist ihm doch nicht das Verdienst abzusprechen, daß er die speculativen Versuche vor den Gerichtshof des gesunden Menschenverstandes brachte, und dadurch auf das Grundlose in den ersten aufmerksam machte. Er bestreitet

300) *Sam. Parkeri tentamina physico-theologica de Deo.* London 1673. Disputationes de Deo et providentia divina. London 1678. 4.

streitet vorzüglich unter den Alten Epikurus und Aristoteles, unter den Neuern Hobbes und Cartesius mit Freimüthigkeit, indem er blos allein Vernunft und Wahrheit über alles schätzt. Eben darum war er auch kein solcher enthusiastischer Verehrer des Plato, wie mehrere seiner Zeitgenossen, sondern deckte die Mängel desselben nicht ohne Scharfsinn auf [301]). Er findet in den Schriften dieser Männer Behauptungen, welche zum Atheismus führen können, und glaubt, daß allein Eitelkeit sie verführt habe, den Wahrheiten der Vernunft entgegengesetzte Behauptungen vorzutragen. Insbesondere wird die Philosophie des Cartesius sehr strenge geprüfet. Seine Philosophie verkündet zwar nicht Gottesleugnung, aber indem er alle Erkenntniß der göttlichen Zwecke in der Welt leugnet, wodurch wir allein die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes gewinnen können, und indem er den stolzen Wahn heget, er könne nach bloßen mechanischen Gesetzen die Welt bauen, wie man ein Läger aufschlägt; so hat er durch seine Art zu philosophiren alle Wissenschaft von dem Urheber der Welt zernichtet [302]). Es wäre ver- [illegible] mich [illegible]

301) A free and impartial account of the Platonic philosophy. Oxford 1666. 4. Ueberhaupt waren damals die Lehrer zu Oxford mehr für Aristoteles, die zu Cambridge mehr für Plato gestimmt.

302) *Disputat. de Deo* p. 281. 283. Proximus (post Epicurum) sequitur Cartesius, qui sua ratione eandem philosophiae viam longe maiori ingenio atque, ut puto, meliori instituto, quantum fieri potuit, instruxit et adornavit. Non enim ab initio impietatem animo meditatum fuisse puto, sed cum a vita militari nullis, [illegible] mathematicis, eruditus ad literas accesserit, iisdem mechanicis legibus, quibus castra et stativa vir solertissimus extruxerat, mundus quoque extrui potuisse putavit. Quidquid vero animi habuerit, philosophiam ita tractavit, ut sua philosophandi ratione omnem de naturae opifice [illegible] scientiam

müssen, wenn man sich einbilden wollte, alle Zwecke aller Dinge könnten von uns erkannt werden, aber die Erkenntniß aller Zwecke leugnen, würde nicht Bescheidenheit, sondern Unvernunft beweisen. Ohne einen Zweck zu erkennen, ist es thöricht und vergeblich, die Natur, die Kräfte und Vermögen der Dinge untersuchen zu wollen. Denn die Natur jedes Dinges ist seines Zweckes wegen auf die Art, wie sie eingerichtet ist, eingerichtet worden. Die Hinsicht auf diesen Zweck kann uns einzig und allein belehren, was wir an dem Dinge zu untersuchen haben. Sehen wir von diesem weg, so verlieren wir uns in leeren Vermuthungen und Träumereien. Denn der einzige Grund, den wir für die Gesetze der Natur finden können, ist in den Zwecken der Dinge zu entdecken. Dieses Loos mußte also auch die Physik des Cartesius nach einem solchen Anfange haben, daß sie sich in einen mit großer Mühe erdichteten Roman auflösete [303]). Parkers Gedanken über die atomistische Philosophie, welche alles aus dem Mechanismus erklären will, über die Mängel derselben,

scientiam plane sustulerit. — Praesertim cum (hypothesin suam) ab eo principio exorsus sit, a quo athei omnes exordiuntur, veram physiologiam a rerum finibus accersendam non esse. — Qua quidem modestia, sive ficta sive simulata, omnem, quam de Deo scientiam a rerum natura habere possumus, sobrie et religiose sustulit. Cum inde Deum esse nulla alia ratione, nisi quod ad finem quendam praestitutum collimaverint quae fecit omnia, intelligamus.

303) *Disputat. de Deo* p. 283. Cuius rei exemplo sit ipse Cartesius, qui, cum semel e physica sua omnem finis contemplationem ablegaverat, cum omni suo mechanico acumine, omnique mathematico apparatu naturam rerum investigare aggressus sit, nil, nisi faciles et inanes quasdam fabulas magno cum labore finxit et somniavit. Et quid mirum? Nisi enim ob quosdam fines leges suae mechanicae, quibus omnia absolvit, institutae sint, nullam omnino illarum rationem reperiemus.

stellen, daß auf diese Art gar keine Naturerscheinung erklärt wird, seine Censur mehreren Hypothesen und Erklärungsversuche der Atomisten, waren, bei aller Einseitigkeit, ein Wort zu seiner Zeit, und foderten zu tiefern Forschungen über die Gültigkeit der Zweckbetrachtung, über das Princip der Physik und der Metaphysik auf.

Die Cartesianischen **demonstrativen Beweisgründe für Gottes Daseyn** waren zwar von vielen Denkern, besonders von Gassendi und Huet, geprüft worden; aber so ausführlich hat keiner das Blendwerk derselben in das Licht gesetzt, als Parker. Er zeigt, daß die angeborne Idee von Gott, daß ein Naturinstinkt, die Idee für wahr zu halten, noch keine Gewißheit von der Existenz des Objects gibt, und nur insoweit gültig seyn könne, als sie vor der prüfenden Vernunft bestehe; daß keine Idee von Gott möglich ist, weil die Vernunft zwar die Existenz Gottes erkennen kann, aber das Wesen Gottes derselben unbegreiflich ist; daß die objective Realität eine bloße Dichtung ist, und wäre sie wahr, eine unendliche Menge von Göttern folgen würde; daß der Begriff des vollkommensten Wesens die Existenz, wenn sie eine Vollkommenheit ist, als ein logisches Prädicat in sich schließt, aber ohne Folge für die reale Existenz [304].

Die **Erkenntniß der Zwecke in der Natur** hält Parker für den einzigen, die Vernunft befriedigenden

Weg

304) *Disputat. de Deo* p. 540. 550 seq. An ergo Deum esse non percipimus? Immo quidem ratione, non idea. Quanquam enim quendam esse summae cum potentiae tum sapientiae novimus, quae tamen sit illius essentia, omnem captum humanum non modo superat, sed et prorsus fugit. — Nihil itaque maius concluditur, quam rei summe perfectae ideam cogitari non posse, quia ista cogitatione existentiae quoque idea intelligatur; an vero ista notio re, an sola cogitatione existat, nihil concluditur.

weys, Gottes Daseyn auf eine überzeugende Weise zu erkennen. Er gehet von folgendem Princip aus: diejenigen Dinge, welche sich auf einen Zweck beziehen, und um dessen willen alles thun, müssen nothwendig durch eigne oder fremde Ueberlegung regiert werden, da sie weder nach dem Ziele hinstreben, noch dasselbe erreichen können, wenn keine Ursache vorhanden ist, welche den Nutzen des Zwecks erkennet, die zur Erreichung dienlichen Mittel auswählet, und über die Anwendung der erwählten Mittel beurtheilet. Erkennen, wählen, beurtheilen sind nur Eigenschaften eines vernünftigen Wesens. Wenn nun alle Naturgegenstände ihre Zwecke haben, und doch selbst einer vernünftigen Erkenntniß ermangeln; so müssen sie durch die Einsicht eines Wesens regieret werden. Dieses Wesen nennen wir das höchste Wesen, den Herrn und Urheber aller Dinge, oder Gott [305]. So suchte dieser in der Bestreitung seiner Zeitphilosophie scharfsinnige Denker durch Physikotheologie zu erreichen, was der Vernunft durch metaphysische Speculationen nicht gelingen wollte. Er hat aber nicht bemerkt, daß er dies

Ii selbst

305) *Disputat. de Deo* p. 114. Quae ad finem referuntur, atque eius causa, quo referuntur, omnia fiunt, ea necesse est vel suo vel alieno consilio regantur, cum in finem collimare aut eundem assequi nequeant, nisi causa sit, quae tum illius utilitatem noverit, tum media ei assequendo idonea elegerit et postremo de mediorum, quae elegit, usu iudicaverit. Nosse vero eligere et iudicare solius sunt consilio et ratione utentis. Si itaque naturalia omnia in suos ferantur fines, neque tamen suo cuiusque consilio, cum nulla intellectus facultate sint praedita, dicendi initio res confecta est, omniaque rectoris cuiusdam consilio confici et gubernari sequitur; atque is est, quem summum numen seu rerum omnium dominum et autorem dicimus.

selben Fehler begangen hat, weswegen er die vermeintlichen Beweise verwarf. Er legt allen Dingen Zwecke unter, ohne dieses zur apodiktischen Ueberzeugung bringen zu können, da es eine subjective Vorstellungsweise ist, und die Realität eines Zwecks so wie einer Zweckursache zu beweisen ganz eigne Schwierigkeiten hat. Wenn aber auch diese Voraussetzung zugegeben wird, so ist noch ein gewaltiger Sprung auf eine absolut unendliche Intelligenz, da wir von den entfernten Naturkräften nichts wissen. Sein gelehrter Landsmann, der mit gleichem Eifer für die Religion und Moralität beseelet war, Cudworth, hielt ja eine plastische Natur schon zu dem Ende für hinreichend, um sich das Daseyn und die Wirkung organischer Wesen begreiflich zu machen.

Dieselbe Richtung finden wir auch bey dem Radulph Cudworth, wiewohl er auch in mehreren Punkten abweichende Ansichten hatte. Er war 1617 zu Aller in der Grafschaft Sommerset geboren, und zeichnete sich bald durch große Fähigkeiten des Geistes und große Gelehrsamkeit aus. Nach mehreren Stellen bekleidete er das Lehramt der Theologie auf der Universität zu Cambridge mit großem Ruhme und Ansehen von 1654 an bis 1688, in welchem Jahre er starb [306]). Als zu seiner Zeit die Lehre des Hobbes von der Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen und mehrere andere den Atheismus und die Unsittlichkeit begünstigende, mit dem Geiste des Christenthums streitende Vorstellungen in Schwang kamen, so nahm er sich vor, alle diese Verirrungen des menschlichen Geistes zu bestreiten und das wahre System der Vernunftwahrheiten in das Licht zu setzen. Dieses war der Zweck seines Hauptwerkes, das ihn so berühmt gemacht hat, wovon er aber nur einen Theil herausgegeben

306) Eine Lebensbeschreibung des Cudworth hat Mosheim in der Vorrede zur lateinischen Uebersetzung seines Intellectualsystems aus den Urkunden der Cambridger Universität und den Nachrichten seiner Freunde gegeben.

ßen konnte, weil seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seine umfassende Kenntniß der Geschichte der Philosophie und der Religion ihm einen zu reichen Stoff darbot, sein lebendiger Geist ihm eine Menge von Aehnlichkeiten und Beziehungen darstellte, seine Gründlichkeit und sein sittlicher Charakter ihm die Pflicht auferlegten, alles bis auf den Grund zu erforschen [307]). Es war dieses Werk damals eine merkwürdige Erscheinung. Mit solcher Gelehrsamkeit und mit solchem Geiste war die Sache der Menschheit noch nie vertheidiget worden. Große Denker, die

307) *The true intellectual System of the Universe*; wherein all the reason and the philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated by *Ralph Cudworth*. London 1678. Fol. zweite Ausgabe 1743. 2 Vol. 4. Dieses war der erste Theil des großen Werks, die beiden andern hatte er in der Handschrift hinterlassen. Sie führten folgende Titel: a Discourse of moral Good and Evil und a Discourse of Liberty and Necessity in which the grounds of the atheistical philosophy are confuted and Morality vindicated and explained. Die Mosheimische Uebersetzung: Systema intellectuale huius universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua eius opuscula. Jenae 1733. Fol. Ed. II. emendat. Lugd. Bat. 1773. 2 Vol. 4. hat dem Werke mehr Ausbreitung und durch berichtigende Anmerkungen und Zusätze einen größeren Werth gegeben. Ein weitläufiger Auszug mit Vertheidigung des Vf. gegen Einwürfe erschien in England: A confutation of the reason and philosophy of Atheism, being in a great measure either an Abridgement or an improvement of what Dr. Cudworth offered to that purpose in his true intellectual System of the universe. Together with an Introduction, in which, among accounts of other matters relating to this Treatise, there is an impartial Examination of what that learned person advanced touching the Christian doctrine of a Trinity in unity and the resurrection of Body. in two Volumes, by *Thomas Wise*. London 1706. 4.

die sonst in ihrem Urtheile sehr strenge waren, wie Bayle, sprachen mit Bewunderung von dem Werke und dem Verfasser, und jenes erhielt eine sehr günstige Aufnahme. Jetzt muß das Urtheil über dasselbe anders ausfallen, wenn auch die Denkungsart und der Zweck, woraus es hervorging, immer in Achtung bleiben werden. Daß er dem Empirismus die Behauptung von gewissen in der Vernunft gegründeten Erkenntnissen entgegensetzte, daß er die Ueberzeugung von einer übersinnlichen Welt festhielt, und besonders die Idee von sittlichen Grundsätzen, die unveränderlich und unwandelbar sind, und daher einen andern Grund haben müssen, als die Wahrnehmung und das sinnliche Gefühl, darin bestehet wohl das Hauptverdienst dieses Denkers. Er fand daher die Philosophie des Plato, besonders in der spätern Form, dieser seiner Ansicht von den Zwecken und der Vollkommenheit der Menschheit angemessen, und wurde daher mit mehreren ein warmer Verehrer derselben. Er behauptete also das Daseyn gewisser Erkenntnisse durch angeborne Ideen von Gott und göttlichen Dingen, besonders von dem, was an sich gut und recht ist, mit allen den von den Neuplatonikern weiter daran geknüpften Speculationen, besonders einer Trinität.

Diese Ideenlehre des Plato mit gewissen eigenthümlichen Modificationen ist die Grundlage dieses Vernunftsystems, d. h. des wahren Systems der Dinge, welches nur durch Vernunft a priori erkennbar ist. Die Sinne geben keine Erkenntnisse, sondern nur einen dunklen Schein von Etwas, gleichsam den Schatten der Natur der Dinge, wodurch die verdunkelten angebornen Ideen wieder erweckt werden, durch deren Anwendung auf den Sinnenschein Erkenntniß entsteht. Die Ideen sind aber Abbilder der göttlichen Urideen, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat. Indem in diesen das

das Wesen der Dinge ausgedrückt ist, und Gottes Verstand die Idealwelt als Muster der Realwelt enthält, erkennt man durch die Ideen allein das wahre Wesen der Dinge. Daß in unserer Erkenntniß Etwas ist, was nicht aus der Erfahrung seinen Ursprung haben kann, das ist zum Theil von Cudworth trefflich erläutert worden, wiewohl auch Vieles übertrieben und einseitig dargestellt ist. Nur folget daraus noch keineswegs die Ideenlehre nach nothwendigen Schlüssen, und die Ideenlehre selbst enthält noch keine Einsicht in die Möglichkeit, den Umfang und Gebrauch der reinen Erkenntnisse [308]). Jedoch darf man darum nicht den Einfluß übersehen, den diese Ideenlehre als unvollkommner Rationalismus gehabt hat, die Vernunftforschung in dem Gang zu erhalten und zu Entdeckungen von größerer Bedeutung zu führen.

In

308) *Cudworth de aeterna et immutabili rei moralis seu iusti et honesti natura liber*, als Anhang des Systema intellectuale. Cudworth nennt die Ideen auch Formen. Dieses verleitete Meiners in seiner kritischen Geschichte der Ethik. 2. B. die Identität der Kantischen und Cudworthschen Philosophie in Ansehung der Principien der Erkenntniß und der Moral zu behaupten. Die Grundlosigkeit dieses Vorgebens ist schon von Buhle (Lehrbuch der Gesch. d. Philos. 6. Thl. S. 803. ff.) dargethan worden. Die Methode und die Resultate sind in beiden Systemen verschieden, und sie stimmen nur darin zusammen, daß es im Theoretischen und Praktischen Erkenntnisse a priori gibt; das eine nimmt sie zu Folge gewisser Reflexionen über das Bewußtseyn an, das andere sucht sie methodisch auf, bestimmt und begrenzt ihren Gebrauch; das eine stellt sie als eine Mitgift der Vernunft, das andere als das in der ursprünglichen Einrichtung der Vernunft gegründete Product dar; das eine stellt die reinen Vorstellungen als angeborne Ideen zusammen, ohne sie systematisch abzuleiten und einzutheilen, das andere deducirt und classificirt sie nach Principien.

In dem, was zunächst Gegenstand dieses großen Werkes war, der Widerlegung des Atheismus und seiner Gründe, und dem Beweise des Daseyns Gottes aus Vernunft, ist das Verdienst dieses Denkers nur von relativer Art. Er fing die Untersuchung historisch an, stellte die verschiedenen Arten des Atheismus, wie sie sich nach seiner Ansicht hervorgethan hatten, auf, entwickelte ihre Gründe und classificirte sie nach den, durch die Geschichte gefundenen Eigenthümlichkeiten. Die Atheisten erklären entweder alles aus dem zufälligen Zusammentreffen der Atome (atomistischer, oder Demokritischer Atheismus) oder aus einer mit gewissen Formen und Qualitäten versehenen Urmaterie (Anaximandrischer, Aristotelischer, hylopathischer Atheismus), oder sie legen der Materie ursprünglich ein Leben bei, entweder mit Behauptung einer zufälligen Entwickelung derselben ohne nothwendige Gesetze, (Stratonischer, hylozoitischer Atheismus), oder mit Behauptung einer nach nothwendigen Gesetzen erfolgenden Entwickelung, so daß die Welt gleichsam eine sich entfaltende Pflanze sey (Stoischer Atheismus). Ob es nur diese und keine andere Arten des Atheismus gebe, ob Pantheismus auch eine Art desselben, oder davon auszuschließen sey das erhellet noch nicht aus dieser historischen Untersuchung. Es muß erst durch einen Begriff das Wesentliche des Atheismus festgesetzt seyn, um es von den zufälligen Formen zu unterscheiden, worin es erscheinet, und selbst dieser Begriff setzt Untersuchungen von ganz anderer Art, besonders über den Umfang und die Beschaffenheit des menschlichen Willens, voraus. Es könnte daher noch viel darüber gestritten werden, ob alle von Cudworth des Atheismus beschuldigte Philosophen für wirkliche Atheisten zu halten sind.

Das Daseyn Gottes zu beweisen, war diesem Denker nach Widerlegung der Scheingründe der Atheisten, die

die wichtigste Angelegenheit. Nach seiner Denkart und seiner Vorliebe zur Platonischen Philosophie, gab er den Beweisarten a priori den Vorzug. Eben deswegen hielt er etwas mehr als Parker auf den Cartesianischen Beweis aus dem Begriff des vollkommensten Wesens, wiewohl er ihm nicht Stärke genug zutraute, einen Menschen, der von Gott nichts wissen wollte, zu überzeugen. Darum suchte er theils denselben durch einen Zusatz zu verstärken, theils noch mehrere von größerer Beweiskraft hinzuzufügen. Dem Cartesianischen Beweise fehlte es, nach seiner Ansicht, an dem Nebenbeweise von der Möglichkeit des vollkommensten Wesens; denn wenn man eingesehen habe, daß es möglich sey; dann folge auch nothwendig die Ueberzeugung, daß es wirklich sey. Die Möglichkeit aber erhellet daraus, daß der Begriff des vollkommensten Wesens alle Vollkommenheiten begreift, welche gedacht werden und vorkommen können. Es entstehet also nun folgender Satz; wenn Gott, oder das vollkommenste Wesen, welches nothwendiges Seyn in sich schließt, seyn kann, und dem Vortheile, daß er existire, nichts entgegen steht, so ist es gewiß, daß er existire [309]. Cudworth konnte sich jedoch nicht verbergen, daß diese Form des Beweises dasselbe Schicksal haben werde, als die Cartesianische, und er fügte daher folgenden einfachen und, wie er sich einbildete, überzeugendern Beweis hinzu: Dasjenige Ding, dessen Begriff wir aus nicht streitenden Merkmalen zusammensetzen können, ist entweder, oder kann doch wenigstens seyn. Wenn aber Gott nicht ist, so kann er niemals seyn,

309) Systema intellectuale c. V. §. 102. Si Deus aut perfectissima natura, cui existentia necessaria [illegible], esse potest, neque obstat aliquid, quo minus [illegible], certum est quoque, vere illum esse exstitisse.

seyn, oder werden. Also ist Gott [310]. Aber auch dieser Beweis enthält den Fehlschluß von dem logischen Seyn auf das reale Seyn. Von der Art sind aber alle übrige, so daß die Wahrheit derselben, anstatt die Evidenz zu verstärken, sie vermindert, weil sie aus dem unentwickelten Bewußtseyn von dem Mangel an Beweiskraft jedes Einzelnen entsprangen. Uebrigens verwarf Cudworth den physiko-theologischen Beweis um so weniger, da er hauptsächlich den Satz in seinem ganzen Werke einleuchtend zu machen suchte, daß aus blos mechanischen Gesetzen keine Welt entstehen könne. Daher nahm er auch eine bildende und erzeugende Kraft (vis plastica) an, welche ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ist, von Gott herrühret, und die göttlichen Zwecke ohne Bewußtseyn ausführet. Sie bringt an der rohen Materie nach einem Begriffe der Zweckmäßigkeit die mannichfaltigen Formen der Körper hervor, und ist der Grund der Organisation und der Erhaltung der Arten und Gattungen. Er suchte das Daseyn dieser plastischen Natur, welche im Grunde dasselbe ist, was sich die Platoniker unter der Weltseele dachten, durch folgende Argumentation zu beweisen: Entweder bilden sich die körperlichen Formen, besonders der Thiere, durch bloßen Zufall; oder es herrscht hierin eine mechanische Nothwendigkeit; oder Gott bildet selbst unmittelbar jeden Körper; oder es giebt außer Gott ein bildendes Princip in der Natur. Die körperlichen Formen aus einem Ohngefähr abzuleiten, ist eine Ungereimtheit, welche durch die Zweckmäßigkeit jener unmittelbar widersprochen [illegible] ist

310) *Systema intellectuale* c. 5. §. 102. Cuiuscunque rei speciem effingere possumus cogitatione, [illegible] in- ter se pugnantibus consistentem, ea [illegible] aut ipsa existit, aut si minime existit, fieri tamen potest, ut sic existat. Sed si Deus non est, nunquam fieri potest, ut existat sic. Ergo Deus est.

legt wird; ein mechanischer Fatalismus läuft zuletzt ebenfalls auf ein blindes Ohngefähr hinaus; eine unmittelbar fortgesetzte Schöpfung Gottes läßt sich auch nicht denken, weil damit die Abweichungen und Fehltritte der Natur streiten. Es bleibt also nichts übrig, als eine besondere **plastische Natur** zum Principe der Organisation der Natur zu erheben [311]).

Gleichzeitig mit Parker und Cudworth lebte und wirkte **Heinrich More**, ein Gelehrter von mannigfaltigen Kenntnissen, und berühmter Theologe mit philosofischem Geiste, der nach mancherlei vergeblichen Bestrebungen in der speculativen Philosophie zu der Ueberzeugung kam, daß nur diejenige Philosophie echt, gut und dem menschlichen Geiste angemessen sey, welche den Menschen über seine Natur und Bestimmung, über seine Pflichten und sein wahres Gut wahrhaft aufkläre, ihn bilde, ohne ihn durch eitles Wissen aufzublähen [312]). Eine interessante Lebensbeschreibung gab er selbst in der Vorrede zu seinen Werken, welche die Wahrheit darstellen sollte, daß der Inhalt aller seiner Schriften weder der Erziehung noch der Lectüre der Bücher zuzuschreiben sey, sondern einzig und allein sein eigentliches Eigenthum und die Entwickelung gewisser angebornen Begriffe von Gottes Daseyn und einem heiligen Sittengesetz sey. Man siehet daraus, wie sein frommes nach Wissenschaft begieri-

311) *Systema intellectuale* c. 3. S. 150 seq.

312) *Henr. Mori opera omnia* Londini 1679. Praefatio generalis p. XIX. Universalis scopus scriptorum nostrorum brevi illa sententia apud Siracidem comprehenditur: *τί ἄνθρωπος καὶ τίς ἡ χρῆσις αὐτοῦ; τί τὸ ἀγαθὸν αὐτοῦ καὶ τί τὸ κακὸν αὐτοῦ;* Et certe omnem illam philosophiam, quae ad hunc finem non tendit, ego tanquam *ματαιοσοφίαν* quandam potius considero, quam solidam sapientiam.

ges Gemüth in den Schriften der aristotelisch-scholastischen Philosophie keine Nahrung finden, durch die subtile Speculation über das Princip der Individuation an seinem persönlichen Bewußtseyn irre werden konnte, und mit mehr Neigung sich zu den Werken des Plato und des Plotinus und anderer schwärmerisch speculativen Schriften hingezogen fühlen mußte. Er entwickelte nach und nach aus diesen sein System der christlichen Philosophie mit einer gewissen Originalität, doch nicht ohne Einfluß fremder, aber angeeigneter Gedanken, mit einem unverkennbaren Grade von Scharfsinn, der doch nicht immer in die Tiefe gehet, und zu einem in sich einstimmigen Systeme der Vernunfterkenntnisse sich empor arbeiten kann. Daher findet sich eine doppelte Ansicht von der Philosophie. Nach der einen stammt alle Philosophie aus göttlicher Offenbarung. Das ist die Cabbala, welche aber in den cabbalistischen Schriften der Juden sich nicht rein, sondern mit vielen Verfälschungen und leeren Spielereien der menschlichen Eitelkeit vermischt findet. Alles Wissen, was in den Schriften der alten Philosophen sich von Gott, der menschlichen Seele und der Tugend findet, das kommt auf die Rechnung der Lehren der christlichen Kirche und der Cabbala, oder auf Rechnung des göttlichen Logos, der zu jeder Zeit einzelne Menschen, den einen mehr, den andern weniger, mit dem sittlichen Geiste beseelet. So hatte Pythagoras seine Weisheit aus den heiligen Schriften der Hebräer geschöpft, und der beste Theil derselben war auf Plato, und dann auf den Peripatus, und die Stoa übergegangen [313]). Nach der andern Ansicht ist die Philosophie ein Product des menschlichen Geistes, durch Herleitung gewisser Schlußfolgen aus dem intellectuellen oder [illegible] kör-

313) [illegible] Opp. 91. p. 526.

körperlichen Sinne; daraus entspringen zwei Arten des Philosophirens, die echte spirituelle, und unechte materielle. Zu jener gehören alle angebornen Ideen des menschlichen Geistes, welche kein äußerer Sinn gewähren kann, und die unmittelbaren wahren Axiome der Vernunft, worauf sich Logik, Metaphysik, Ethik, Mathematik gründet, als: was einem Dinge als solchem zukommt, kann seinem Gegentheile nicht zukommen; was du nicht willst, daß Andere dir thun, das thue Andern nicht; was ist, das ist endlich oder unendlich; entweder muß die Materie ewig seyn, oder es muß ein ewiger Gott existiren; das absolut vollkommne Wesen muß alle Vollkommenheiten als Seyn oder als Grund enthalten; es gibt eine unbewegliche Ausdehnung, welche von der beweglichen Materie wohl zu unterscheiden ist [314]). Zu der andern Art des Philosophirens gehören folgende Sätze: Körper und Substanz haben gleichen Umfang, alle Ausdehnung ist körperlich, Geister sind nirgends. Alles entsteht aus einer schon vorhandnen Materie. Es gibt keine Schöpfung. Jeder bewegte Körper wird von einem andern bewegt, alle Phänomene der Welt lassen sich aus bloßen mechanischen Gründen erklären. Solche Sätze aufstellen, ist aber nach More kein Philosophiren, sondern eine Aufzählung materieller Anschauungen und Einbildungen [315]). Offenbar ist diese letzte Ansicht gediegener und reifer, und durch sie fand er in der Vernunft ein Princip der

314) *Mori confutatio Cabbalae Aelo-paedo-melissaeae.* Op. p. 527. Duplex illa philosophandi ratio haec est: una quidem ex *sensu quodam ac sagacitate intellectuali*; altera vero ex *crassa imaginatione sensuque corporeo*. Philosophatio vero ex hic duobus principiis nihil aliud est, nisi quaedam circa deducendas ex utrolibet conclusiones *communis rationis exercitatio*.

315) Ibid. Hoc vero proprie philosophari non est, sed materialia *αἰσθήματα καὶ φαντασμάτα* inani opera recensere.

der Beurtheilung und Unterscheidung des Wahren und Vernünftigen und das Begreifliche in der vorgeblichen Cabbala. Aber sie ist doch noch nicht bis zu einer wahren Vernunfterkenntniß und Selbstverständigung durchgeführt, weswegen er eine intellectuelle Anschauung als Quelle der Philosophie annahm, durch welche das Angeborne und unmittelbar Gewisse in der menschlichen Erkenntniß angeschauet werde. Die Annahme von angebornen Ideen und Erkenntnissen ist nur eine Hypothese, und die Unterscheidung des Unmittelbaren und Mittelbaren erfordert noch bestimmte Merkmale aus einem Principe. Die Behauptung, daß nur die Ableitung aus der intellectuellen Anschauung Philosophie sey, erscheint als ein Machtspruch um so mehr, da die Vernunft in beiden Arten der Philosophie ein logisches Vermögen der Form ist.

Ungeachtet dieser Mängel in der Grundansicht der Philosophie besaß More dennoch einen gewissen Scharfsinn und feines Reflexionsvermögen, wodurch er theils wahre Mängel der bisherigen philosophischen Versuche entdeckte, theils denselben abzuhelfen strebte. So beurtheilte er die Philosophie des Cartesius im Ganzen richtig und streng, mit Achtung der wahren, aber nicht zur Reife gediehenen Richtung; und so ließ er dem Jacob Böhme wegen der Ahnung des Ewigen Gerechtigkeit widerfahren, ohne die Schwärmerei der Phantasie zu billigen; so deckte er die logischen Fehler in dem Raisonnement des Spinoza zum Theil glücklich auf. — Er zog die Cartesianische Philosophie aus dem Grunde allen andern vor, weil durch die Untersuchung der Gesetze der Bewegung der Grund zu einer Naturphilosophie gelegt worden sey, und sie durch einige einfache Principe im Stande sey, auf geometrische Weise viele Phänomene der Natur zu erklären. Jedoch kam er von dieser Ansicht in spä-

spätern Jahren zurück, und erklärte, es könne aus mechanischen Principien auch nicht ein einziges Phänomen wahrhaft erkläret werden. Und wiewohl er nicht darin mit mehreren seiner Zeitgenossen einstimmte, daß Cartesius Philosophie selbst atheistisch sey; so gab er doch so viel zu, daß sie gewisse Behauptungen enthalte, welche den Atheismus begünstigen könnten, und rechnete dahin die Behauptung, jede Ausdehnung sey körperlich; es sey ein Widerspruch, eine nicht körperliche Ausdehnung zu denken; aus den mechanischen Gesetzen der Bewegung müßten alle Phänomene der Natur erklärt werden; und endlich, die Zwecke der Naturerscheinungen könnten von dem menschlichen Geiste nicht erforscht werden. Diese Sätze seyen aber nicht aus einer Neigung des Cartesius zum Atheismus entsprungen, sondern aus einem ungeregelten Streben alles mathematisch zu demonstriren, und aus einer zu großen Behutsamkeit. Ist auch Cartesius ontologische Demonstration für Gottes Daseyn wahr und überzeugend, so hat er doch selbst die Beweiskraft derselben dadurch geschwächt, daß er der Materie ebenfalls ein nothwendiges Daseyn zuspricht, und sie als unabhängig von Gott denkt. Ueberhaupt aber enthält seine Philosophie so viele einander widersprechende Sätze und Widersprüche, daß ihr Werth dadurch gar sehr herabsinkt [316]).

Auf die Metaphysik wandte More besondern Fleiß. An der Metaphysik der Alten tadelte er, daß sie zwar die Vernunft in die Subtilitäten der Begriffe hineinzuführen im Stande sey, aber nicht die Ueberzeugung von der Existenz unkörperlicher Wesen hervor zu bringen; mit den Neuern, welche die Erklärung der allgemeinsten Begriffe

316) Mori Epistola ad V. C. quae apologiam complectitur pro Cartesio Op. T. I. 107. 116. Praefatio enchiridii metaphysici p. 136.

griffe der Metaphysik zum Objecte geben, war er unzufrieden, weil dieses zur Logik gehöre. Er schränkt sie auf die Erkenntniß der unkörperlichen Dinge ein. Diese Ideen hatte auch Cartesius, aber er hatte sie nicht ausgeführt, und mehr verwirrt, als aufgeklärt. Seine Absicht ging in diesem Entwurfe, der uns den ersten Theil der Metaphysik in diesem Sinne (denn seine Metaphysik sollte erstlich von dem Daseyn unkörperlicher Wesen; der zweite von Gott, der Weltseele und dem Naturgeiste; der dritte von den Seelen, besonders von den menschlichen und den Geistern handeln) umfaßt, dahin, die Existenz unkörperlicher Dinge auf eine einleuchtende Weise zu demonstriren, und er suchte daher diesen Zweck durch Schlüsse aus den Phänomenen der Welt zu erreichen. Die Physik ist also die Grundlage der Metaphysik, indem hier gezeigt werden soll, daß die Natur nicht blos physische, sondern auch hyperphysische Principe habe. Wie diese Demonstration ausgefallen sey, und von welcher Beschaffenheit die unkörperlichen Naturen seyen, deren Existenz More in seiner Metaphysik glaube demonstrirt zu haben, das wird aus seiner Vorstellung von dem unbeweglichen Ausgedehnten erhellen, welches einen Hauptpunct seiner Metaphysik ausmacht.

Cartesius hatte die Ausdehnung und Materie identificirt und behauptet, die Ausdehnung sey die körperliche Substanz, und in ihr bestehe das Wesen alles Körpers. Daß Ausdehnung oder vielmehr das Ausgedehnte Substanz sey, dieses gab More zu; aber er leugnete, daß darin das Wesen des Körpers bestehe. Er unterschied vielmehr zwei Arten des Ausgedehnten, das bewegliche, welches die Körperwelt ausmache, und das unbewegliche, welches unkörperliche Substanz

und

und als solche Bedingung der Möglichkeit des beweglich Ausgedehnten und seiner Bewegung sey.

Dieses unbewegliche Ausgedehnte, welches nichts anders als der Raum oder innere Ort ist, ist kein eingebildetes, sondern ein reales Ding; denn nullius nulla sunt praedicata. Nun kommen dem Raume Prädicate, als Einheit, Einfachheit, Unbeweglichkeit, u. s. w. zu; es muß also ein reales Ding seyn. Es ist nicht etwa das Leere; denn wenn auch alle Körper zernichtet würden, so bliebe doch der Raum als etwas Reales noch übrig, welches unendlich und ewig ist [317]). Es ist also, worin auch mehrere Philosophen einstimmen, eine reale Substanz, aber keine körperliche, es ist noch mehr als reale Substanz, es ist etwas Göttliches, wie aus den Eigenschaften des Raumes erhellet. Der Raum ist einig, nicht etwa blos homogen, sondern in dem Sinne, daß ausser ihm kein anderer Raum sey, er nicht zu vielen Räumen werden kann. Er ist einfach, weil er keine physischen Theile hat, aus welchen er zusammengefügt, und in welche er zerlegt werden könne. Daraus folgt seine Unbeweglichkeit, da er ein einfaches, unzertrennliches und unendliches Ganze ist. Es ist vollständig (completum), weil es mit keinem andern Dinge zusammengefügt werden kann, daß daraus ein neues Ding werde. Ewig, da es sich nicht anders denken läßt, als daß es immer gewesen ist und immer seyn wird. Unab-

317) *Mori enchiridion metaphysicum* c. 6. 7. 8. Oper. p. 167. Imo vero non possumus non concipere, extensionem quandam immobilem omnia in infinitum pervadentem extitisse semper et in aeternum exstituram (sive nos de ea cogitemus, sive non cogitemus) et a materia denique mobili realiter distinctam. Ergo necesse est, ut reale aliquod subiectum huic subsit extensioni, cum sit attributum reale.

abhängig von jedem Dinge; es ist mit keinem andern verknüpft und wird von keinem andern getragen, es hält und trägt vielmehr Alles in sich, als der allgemeine Ort. Es existirt durch sich (existens a se), weil es unabhängig ist. Von allen andern Dingen können wir uns vorstellen, daß sie aus der Wirklichkeit verschwunden sind, aber nicht von dem Raume. Obgleich andere Dinge in ihm zerstört werden, so ist er doch selbst unzerstörbar und daher nothwendig, unermeßlich und unbeschränkt, wo wir auch in ihm eine Gränze uns vorstellen, so müssen wir doch noch Ausdehnung über dieselbe hinaus denken, und so ins Unendliche fort. Daher ist er unbegreiflich, unerschaffen, allgegenwärtig, unkörperlich, weil er Substanz und doch die Materie durchdringt. Kurz, der Raum ist ein gröberer Umriß, eine verwirrte und allgemeinere Vorstellung von der Existenz, dem Wesen oder der wesentlichen Gegenwart Gottes, insofern darin von dem Leben und den Wirkungen Gottes abstrahirt wird [318]). More ziehet noch die Folge daraus, daß jeder Geist ausgedehnt ist.

Da More einmal den Raum als eine reale Substanz durch Schlüsse, deren Fehler nicht gar zu schwer zu entdecken sind, sich vorstellen zu müssen glaubte, und da er mehr Prädicate gefunden hatte, welche dem Raume und Gott zukommen, andere göttliche Prädikate auf den Raum übergetragen hatte; so mußte er das Resultat anneh-

318) *Enchirid. metaphys.* c. 8. p. 169. Immensus hic locus internus sive spatium a materia realiter distinctum, quod animo concipimus, est rudior quaedam ὑπογραφή, confusior quaedam et generalior repraesentatio essentiae sive essentialis praesentiae divinae, quatenus a vita atque operationibus praeciditur.

nehmen, daß Gott der Raum sey, in welchem der große Newton ihm gewissermaßen beistimmte. Auch der Grundsatz, den er behauptete, indem er das reine Denken von dem Denken der Erfahrungsgegenstände nicht zu unterscheiden vermochte, daß jedes Ding aus Materie und Form zusammengesetzt sey, daher eine Realität und gleichsam Fülle (amplitudinem) und eine Differenz, wodurch sich seine Realität von der eines andern unterscheide, enthalte; daß jedes Ding Eines, wahr, gut, ein Quantum und Quale, irgendwo und irgendwann sey [319]), hängt mit jenem Satze zusammen. Und dann fand er in mehreren Gedanken des Plato, des Aristoteles und der Stoiker, die wohl nicht immer richtig verstanden worden, und in der Cabbala ähnliche Vorstellungen, welche nach seiner oben angegebenen Ansicht von der Philosophie nicht wenig Gewicht haben mußten. Es ist jedoch auffallend, wie er nicht durch die Frage des eleatischen Zeno: ist der Raum ein reales Ding, worin ist denn der Raum? und die Betrachtung, daß auf diese Art alles in Gott ist, welches auf den Spinozismus führet, auf die Uebereilung der Speculation aufmerksam gemacht werden konnte.

So wie Parker und Cudworth fühlte auch More sich durch sein religiöses Gemüth berufen, die Atheisten als Feinde des menschlichen Geistes zu widerlegen, und ihnen das Daseyn Gottes aus der Vernunft zu beweisen. In einer eignen Schrift hat er diese Beweise in

 großer

319) *Enchiridion metaphys.* c. 2. p. 144. duo principia illa entis interna et incomplexa, quatenus ens est, esse materiam et formam logicam — ut materia in hoc logico sensu nihil aliud innuat, quam *amplitudinem* quandam indeterminatam — uniuscuiusque rei, quatenus ens est, essentiam consistere ex *amplitudine* et *differentia*, quae amplitudinem ab amplitudine discriminat.

großer Zahl ausgeführt. Ausser dem Cartesianischen aus der angebornen Idee des vollkommensten Wesens, dem er nur eine andere Gestalt zu geben suchte, dadurch daß er zeigte, in dieser Idee sey gar nicht die Existenz, sondern nur ein nothwendiges Verhältniß zur Existenz enthalten, woraus dann die Existenz selbst gefolgert wird, stellte er noch eine Menge anderer aus der Betrachtung der menschlichen Seele, dem angebornen Begriff von Gott, dem Gewissen, aus der Betrachtung der Erde, Gestirne, der Pflanzen und Thiere, ihrer Einrichtung und ihrer Nutzbarkeit, endlich noch aus mancherlei Wundern, die sich zugetragen und durch übernatürliche Kräfte bewirkt worden, auf. Er erklärt diese Beweise keinesweges für apodiktische Demonstrationen, welche die Möglichkeit des Gegentheils aufheben; jedoch trauet er ihnen zusammen genommen eine große Ueberzeugungskraft zu. Es ist aber zu verwundern, daß der vernünftige Gedanke, daß mehrere schwache Beweisgründe der guten Sache mehr schaden, als nützen, und durch die Leichtigkeit der Widerlegung im Contraste der hohen Versprechungen, zur Ueberredung Veranlassung geben, es sey der Glaube an Gott grundlos, bei der Wahl und Ausführung seiner Beweise nicht mehr Beherzigung erhielt, und daß er sogar aus dem Aberglauben, den er sonst aus seinem Religionssystem entfernt zu halten suchte, Ueberzeugungsgründe für die Grundwahrheit der Religion herzunehmen verleitet wurde. Er glaubte, der Unglaube in Ansehung der Erzählungen von Erscheinungen und nicht natürlichen Wirkungen der Geister sey ein gefährliches Vorspiel des Atheismus, und es sey ein unbestreitbarer Satz der Metaphysik: kein Geist, kein Gott [320].

Ein

320) *Mori antidotus adversus atheismum* (im zweiten Bande seiner philosophischen Schriften) Praefatio p. 142. superciliosam circa tales narrationes de spiritibus incredu-li-

Ein Denker der damaligen Zeit machte zum Theil gegründete Einwürfe gegen seine Beweise, die er zwar beantwortete, aber nicht widerlegte, weil seine subjective Ueberzeugung von Gott und Geistern, welche die Physik in Metaphysik verwandelte, die Stärke derselben nicht gehörig abwägen ließ.

Die Unsterblichkeit der Seele betrachtete More mit Recht als den zweiten Hauptartikel der Religion, und er bot alle seine Geisteskraft auf, denselben zu einer evidenten Wahrheit zu erheben. Zu dem Ende gehet er von dem Begriffe eines Geistes aus, entwickelt daraus mit Hülfe einer großen Anzahl von Axiomen eine vollkommne Theorie des Geistes und der Geisterwelt, und leitet daraus nicht allein die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch die nähere Bestimmung ihres Zustandes nach dem Tode ab. Der Hauptbegriff von einem Geiste, unter welchem More Gott, die Engel, die menschlichen Seelen, die Thierseelen, die Zeugungskräfte (formae seminales), die Archei u. s. w. begreift, ist der, daß es eine Substanz sey (welcher überhaupt Ausdehnung und Wirksamkeit zukommt), welche durchdringlich und untheilbar ist. Der Körper ist dagegen undurchdringlich und theilbar. Ein Geist ist diejenige untheilbare Substanz, welche sich selbst bewegen, durchdringen, zusammenziehen und erweitern, desgleichen auch die Materie durchdringen, bewegen und verändern kann [321]. Durch diesen willkürlichen Begriff

litatem periculosum praeludium esse ad atheismum ipsum, aut magis occultam callidamque eiusdem professionem atque insinuationem. Procul enim dubio dictum illud in Politicis non magis verum est, *nullus Episcopus nullus Rex*, quam hoc in Metaphysicis, *nullus Spiritus, nullus Deus*.

321) *Mori immortalitas animi* (im zweiten Bande seiner philosophischen Werke) p. 300. Hoc igitur spiritus genus

griff, der sich darauf gründet, daß er die Ausdehnung als die allgemeinste Bestimmung aller Dinge betrachtet, wird es mit einigem dialektischen Scharfsinne nicht schwer, die Prädikate des Geistes und die Unterscheidungsmerkmale desselben zu entwickeln, und eine Scheinwissenschaft von dem Geiste hervorzubringen. Eine grosse Masse von metaphysischen Speculationen ist hier zusammengehäuft; aber es sind größtentheils Träume mit wenigen Wahrheiten vermischt. Ueberhaupt gelingt es ihm besser, gewisse Hypothesen, die für Wahrheiten gelten, z. B. die Cartesianische Vorstellung von dem Sitz der Seele in der Zirbeldrüse zu bestreiten, als neue Wahrheiten zu entdecken und sie zu beweisen.

More stiftete zwar keine Schule, aber dennoch erhielt er durch sein Ansehen nicht wenig Einfluß. Er stand mit vielen Gelehrten des In- und Auslandes in Verbindung, besonders mit denjenigen, welche, wie er, eine vom Himmel stammende Philosophie für die allein wahre hielten. Er beförderte die Ausbreitung dieser Lehre, und da er dabey doch der Vernunft die oberste Stimme der Beurtheilung und Entscheidung vindicirte, so verschmelzte sich doch beides zu einem gemischten Rationalismus[322]). Er

nus sic definire liceat, substantiam indiscerpibilem, quae movere, penetrare, contrahere et dilatare se potest, materiam item penetrare, movere et alterare.

322) More lebte in freundschaftlichen Verhältnissen mit der gelehrten Gräfin Conway, welche von Einigen für die Verfasserin des Werks: *opuscula philosophica* (S. 9. Th. S. 230) gehalten wird. Da auch Helmont und More in Verbindung standen, so läßt sich der rationale Charakter des darin dargestellten cabbalistischen Systems erklären, so wie auch More wahrscheinlich von Helmont manche hyperphysische Idee, z. B. von dem Geiste der Natur, annahm.

Er starb geehrt und geachtet als Lehrer der Theologie zu Cambridge 1687.

Da seit Baco und Cartesius mehrere Denker hervorgetreten waren, welche mit selbstständiger Kraft das Wahre zu erforschen gestrebt, eigene Methoden und Standpunkte dazu gewählet hatten, und dadurch auf Resultate gekommen waren, welche ihnen zwar auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu haben schienen, aber Andere nichts desto weniger bezweifelten oder verwarfen, weil sie nicht mit dem, was sich ihnen als wahr dargestellt hatte, zusammenstimmen wollten; da jetzt noch immer ein Theil der Denker an den Systemen der Alten hingen, und zum Theil auf Universitäten noch die aristotelisch-scholastische Philosophie, obgleich in mancherley Gestalten gelehrt wurde, da sich also die verschiedenen Wege zu philosophiren vermehrt, und die verschiedenen Ansichten vervielfältiget, die Aussicht auf die Erforschung des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unserer Erkenntniß vermindert hatte: so war es eine natürliche Erscheinung, daß man theils zur göttlichen Erleuchtung, als dem einzigen untrüglichen Wege zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, seine Zuflucht nahm, theils die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß überhaupt für ungewiß hielt. Jenen Weg schlugen die Supernaturalisten, die Schwärmer, und alle diejenigen ein, welche ein höheres Licht annahmen, durch welches die Vernunft erleuchtet und gewiß gemacht werden müsse. So sehr auch More gegen die Schwärmerey eiferte, und sie als unvernünftig darstellte, so lag doch in seiner philosophischen Ansicht, vorzüglich darin, daß er die Philosophie nebst mehrern damaligen Platonikern aus einer uralten göttlichen Offenbarung ableitete, eine Begünstigung und große Stütze derselben. Stammte die Philosophie unmittelbar von Gott, so kann auch jetzt noch Gott, wenn er will, dieselbe offenbaren. Und es ist eine solche nachfol-

folgende Offenbarung um so nothwendiger, da die Philosophen in so viele Irrthümer gerathen, und in so vielen Punkten uneinig geworden waren. Wer soll hier zuletzt entscheiden, und den grossen Streit schlichten? Die uneinige Vernunft kann nicht in sich selbst die Norm des Wahren enthalten. Dazu kam noch der Einfluß von dem theologischen Lehrsatze, daß die menschliche Vernunft durch den Sündenfall verdorben, zur Erkenntniß des Guten und Wahren untüchtig, sich selbst nicht rathen und helfen könne. Auch wurde noch, da die Vernunft sich noch nicht selbst in Ansehung ihres Strebens aufgeklärt und verständiget hatte, gefordert, die Philosophie als Vernunfterkenntniß müsse mit der geoffenbarten Philosophie nicht blos negativ, sondern auch positiv übereinstimmen. Da nun damals, wie immer, auch Viele selbst nicht mit den kirchlichen Lehren des Christenthums zufrieden waren, sondern etwas Besseres und Lebendigeres verlangten, so mußte daraus ein Sehnen und eine Neigung zu neuen übernatürlichen Erkenntnissen entstehen. Daher kam die schwärmerische Philosophie des englischen Arztes, **Johann Pordage**, der eine **himmlische Metaphysik** der Welt schenkte, welche aus unmittelbarem Schauen und Empfangen göttlicher Mittheilungen bestand, und zugleich die Träume des **Jakob Böhme** in ein zusammenhängenderes System zu bringen bestimmt war [323]). Daher die schwärmerische Philosophie des **Peter**

323) *Joh. Pordage* metaphysica vera et divina. Frankfurt und Leipzig 1715. 8. 3 Bde. Ausserdem hat er in demselben Geiste folgende Schriften herausgegeben: Sophia sive detectio coelestis sapientiae de mundo interno et externo.

Theologia mystica sive arcana mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, nempe mundo et globo archetypo, sive mundo, mundorum essentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte, sed cognitione intuitiva descripta.

Peter Poiret, der zwar früher ein Anhänger der cartesianischen Philosophie war, dieselbe aber nach und nach verließ, und sich zuletzt ganz in die Schwärmerei warf. Er war im Besitz mannigfaltiger Kenntnisse und seine Schriften enthalten Beweise nicht gemeiner Anlagen. Aber jene Gründe, ein zu rascher Geist, der früher ernten will, als gesäet worden, und der Umgang mit Menschen, die sich eine Erleuchtung von Oben einbildeten, entfernten ihn immer mehr von einem gesunden Philosophiren. Die Betrachtung, daß die Grundsätze für die Entdeckung des Wahren, welche damals für die besten galten, als: Die Wahrheit findet nur derjenige, welcher den besten Gebrauch von seinen Verstandeskräften macht, und der nichts für wahr annimmt, als was er klar und deutlich gedacht hat, doch noch nicht zureichen, zur gewissen Ueberzeugung zu gelangen, in Verbindung mit der Vorstellung von einer durchgängigen Verdorbenheit der menschlichen Seele, wovon eben das Streben derselben nach Wahrheit und das Mißlingen ihres Strebens der augenscheinlichste Beweis sey, führte ihn auf den Gedanken: es sey für die kranke Seele gut, stille zu liegen, um zu ruhen, nicht durch hochfahrende Thätigkeit sich selbst heilen zu wollen, sondern alles Heil von Gott zu hoffen, zu warten, bis sie von ihm Licht, klare Zeichen und Unterscheidungen erhalte, ohne dabey auf die Zustimmungen und Vorwürfe des innern Sinnes und des Gewissens zu viel zu achten, da sich in denselben die Selbstliebe verlarvt haben könne [324]). Poiret unterscheidet daher eine zweifache Ver-

324) *Pet. Poiret cogitationes rationales de Deo, anima et malo.* (1677. 1685.) tertia editio Amstelod. 1715.

Vernunft, die thätige und die passive. Jene besitzt nur Ideen, Schattenbilder von dem Wesen der Dinge, und kann mit aller ihrer regsamen Thätigkeit doch nur eine oberflächliche, todte Erkenntniß erlangen, ja sie wird zu vielfältigen Irrthümern verblendet. Sie ist ein oberflächliches, zufälliges, zum Wesen des Menschen nicht gehöriges Vermögen, durch welches er nie das innere Wesen der Dinge erfassen und einen wahren Genuß erreichen kann. — Der Mensch kann durch seine Vernunft ein wirkliches äußeres Object nicht einmal so sehen wie der Sinn, z. B. die Sonne anschauet, er hat durch die Vernunft nur ein Schattenbild davon, und Sinn und Gefühl erregen weit lebendigere Bewegungen in der Seele. Es findet sich in dem Menschen ein weit innigeres, lebendigeres und wesentlicheres Vermögen als die Vernunft. Denn Gottes Wirksamkeit in mir hängt nicht ab von meinem Vermögen durch meine Thätigkeit Ideen zu erwecken. Hätte ich auch dieses Vermögen nicht, wäre ich auch aller Ideen beraubt, so könnte doch Gott

1719. 4. Discursus praeliminaris p. 4. Hinc patuisset, quid tuti incertive aut noxii subsit axiomatibus illis, quae in disquirenda veritate omnes fere pro Cynosura habent: nimirum, intellectu bene utenti veritatem et non errorem occurrere; et id quidem verum esse: at intellectus aegri (ecquis eius aegritudinem non sentiat et fateatur?) bonum usum esse, *ut instar aegri iaceret et quiesceret*: neque sese multis fatigaret exercitiis. Sed solummodo sui auctorem tanquam suum opitulatorem generaliori modo intueretur a superba se ipsum sua activitate sanandi praesumptione summopere abstinens, expectansque ab illo *signaturas* et *discrimina claritatis* et *luminum*, quibus ei opus est, neque multum fidens interni sui sensus exprobrationibus aut affectionibus.

Gott, dessen Macht nicht von mir abhängt, in mir sein lebendiges Licht, eine lebendige Idee von ihm ohne meine Thätigkeit setzen und erwecken. Könnte ich auf diese Art Gott und nur allein sein Licht genießen, so würde ich, da Gott das vollkommenste und seligste Gut ist, ganz und gar nicht außer mir, sondern in mir auf das innigste, ohne alle Ideen von äußeren Dingen, ohne das Vermögen, Ideen und Thätigkeiten der Vernunft vollkommen und absolut selig seyn. Folglich habe ich innigere und wesentlichere Vermögen als die Vernunft und in Rücksicht auf diese ist die Vernunft etwas Aeußeres, Entbehrliches, Zufälliges [325]). Hieraus folgt, daß die Vernunft sich ruhig verhalten muß, wenn sie von oben erleuchtet wird. Ueberhaupt ent-

stehet

325) P. Poiret *de eruditione triplici, solida, superficiaria et falsa* 3 Edd. Amstel. 1707. 4. p. 51. Quae in Deo est potentia agendi in me, ea non pendet a potentia, qua intellectus meus excitat in me ideas activitate sua. Ergo quamvis non esset in me potentia excitandi mihi ideas activitate mea, atque adeo, quamvis omnibus rationis seu intellectus activi ideis carerem, posset tamen Deus, cuius potentia a me non pendet, vividum in me sui ipsius lumen suamque vividam ideam sine actu meo ponere et excitare. Et quia Deus est perfectissimum et beatissimum bonum, si hoc modo potirer solo Deo, soloque eius lumine, tunc et nullatenus externus essem, siquidem rerum externarum ideas nullas haberem (h. e. essem intimus) et vero essem complete beatus atque perfectus (perfecto quippe gaudens bono) sine facultate, ideis et actibus rationis humanae. Ergo sequitur et me habere capacitates sive facultates magis intimas et essentiales, quam sit ratio, et rationem esse respectu harum facultatum Dei capacium meae accessoriam, superficiariam atque veluti externam.

stehet die allerwichtigste Frage, auf deren Beantwortung der Grund aller wahren Gelehrsamkeit beruhet: Ist in dem Menschen und seinen Vermögen mehr Passivität oder Selbstthätigkeit? Activ ist seine Freiheit, durch welche er seine Kräfte richtet und anwendet, sein Verlangen, wodurch er Bewegungen in der Seele und auch vielleicht in dem Körper erweckt, seine Vernunft, das thätige Denkvermögen, wodurch er Ideen bildet, ordnet, verbindet. Dabei ist aber zu bemerken, daß die Freiheit außer der Richtung und Anwendung nichts wirkt und hervorbringt, nicht die Kräfte, nicht die Thätigkeiten derselben, nicht die Objecte, nicht die Sinne; daß die Bewegungen des Verlangens an sich dunkel und quälend sind, wenn nicht wo anders her Licht und der Erguß des verlangten Gutes erfolgt; daß die Ideen der Vernunft an sich nur todte, unfruchtbare und unwirksame Bilder sind, und ohne ein höheres Licht nicht einmal richtig gebildet, geordnet und erleuchtet werden. Die ganze Thätigkeit des Menschen bestehet also, ohne passive Aufnahme einer fremden Hülfe, darin, daß man seine Kräfte unter Finsternissen und Qualen beliebig anwendet. Passiv sind Freiheit, Verlangen, Vernunft erstlich in Ansehung des Ursprungs, denn wir haben sie uns nicht gemacht, sondern auf eine leidende Weise von dem Schöpfer empfangen; zweitens in Ansehung der Leitung. Wenn der Mensch durch Selbstanschauung überzeugt von seinem Verderben, und daß er durch seine Freiheit, sein Verlangen und seine Vernunft nichts schaffen kann, als quälende Finsternisse, so überläßt er freiwillig seinem Urheber seine Freiheit, Verlangen und Vernunft, damit Gott sein Werk durch seine Weisheit regiere, durch sein Licht erleuchte, durch seine Güte vollkommner mache. Dann nimmt Gott seine Freiheit, regiert, erhält und vervollkommnet sie. Dann ist, und lebt dieser Mensch in

Gott.

Gott. Passiv ist endlich auch der tiefste Grund, das innigste, edelste, unendliche Heiligthum des Geistes, dessen Bestimmung der Genuß Gottes als solchen ist, und welches nur von Gottes Ewigkeit gerührt und in Thätigkeit gesetzt werden kann; das höchste Verlangen nach dem Genusse Gottes, welches nur von Gott herrühren, von ihm entzündet werden kann; die höhere Vernunft (intelligentia), die ganz göttlich und geistig ist, welche nur allein durch das göttliche Licht bewegt und erleuchtet werden kann, zu welcher kein Wirken, keine Ideen außer, nur von Gott hinzuzutreten vermögen; unsere Zufriedenheit und Freude, welche nur durch das höchste Gut erfüllt werden kann. Endlich ist auch unser ganzes Leben mit allen Sinnen passiv, und wir verhalten uns gegen alle äußere und innere Objecte blos leidend [326]).

So war dieser schwärmerische Kopf bemühet, die Vernunft durch Vernunft zu zernichten und die höchste, die göttliche Vernunft auf den Thron der Vernunftlosigkeit zu setzen, und in die Schwärmerei, deren Vorwurf er doch nicht dulden wollte, eben durch die von ihm verrufene

326) *Poiret de triplici eruditione* p. 55. Passiva sunt praeterea in homine *fundus* ille vel recessus mentis intimus, nobilissimus et immensus, *Deo aeterno qua tali* fruendo factus, quique a sola eius *aeternitate* affici et actuari potest: deinde *desiderium mentis supremum*, quatenus ad fruendum Deo proximo disponendum est; non enim desiderari potest Deus modo eius proxime digno, nisi ipsemet desiderium nostrum actuet et inflammet atque investiat; porro *intelligentia*, sive *intellectus noster superior* atque divinus mereque spiritualis, qui solo divino lumine potest affici et illustrari, et ad quem nulla nisi solius Dei activitas, nullaeque ideae accedere possunt, inter mere passiva habetur: tum et *acquiescentia* et *laetitia summa*, quas a nullo nisi a solo summo ente et bono posse affici et impleri manifestum est.

rufene Vernunft, Methode zu bringen. Nachdem er der menschlichen Vernunft kaum den Schatten von Wissen gelassen, stellte er durch die göttlich erleuchtete Vernunft den kühnsten Dogmatismus auf, für welchen er keinen andern Beweis haben kann, als die Berufung auf Erleuchtung, die nur auf seinem Vorgeben beruhete. Doch ihm mochte wohl selbst dieser blos subjective Grund zuweilen verdächtig werden, darum brauchte er auch Schlüsse der armen Vernunft. Diese schwärmerischen Ideen entwickelte er nach und nach, suchte sie gegen Einwürfe zu vertheidigen, und verstrickte sich dadurch immer mehr in dieselbe. Seine Polemik wurde, je mehr die Schwäche seines schwärmerischen Systemes, die Dichtungen und Scheingründe aufgedeckt wurden, desto heftiger und leidenschaftlicher, gegen seine sonstige Gemüthsart, die sanft und tolerant war. Doch wie sonst dieses Mannes Geist nicht selten der herrschenden Philosophie Fehltritte scharfsinnig aufgespüret hatte, so war auch seine Verirrung zu den trüglichen Formen einer eingebildeten Weisheit durch einen wahren, nur falsch verstandenen Trieb erzeugt, und selbst sein Irrthum war nicht ohne Gewinn. Denn schärfer sahen kühlere Forscher, wohin der phantasirenden Vernunft regelloses Treiben führe, und daß nur in dem ewigen Gesetz der Vernunft Wahrheit sich finde. Poiret war zu Metz 1646 geboren und starb zu Rheinsberg 1719 in dem 73. Jahre seines Alters. Er hat eine Menge von Schriften mannigfaltigen Inhalts herausgegeben, in welchen viele richtige Gedanken vorkommen.

Denselben Gedanken, daß nur durch göttliche Erleuchtung Wahrheit und in einem stillen Gott geweiheten Leben die wahre Zufriedenheit zu finden sey, hat auch um diese Zeit ein Deutscher, Hieronymus Hirnhaym Doctor der Theologie zu Prag in einer nicht gehalt-

haltlosen Schrift ausgeführt [327]). Ohne Skeptiker seyn zu wollen schilderte er, wie einst Agrippa die Eitelkeit des menschlichen Wissens, noch mehr aber die Eitelkeit, die Thorheit, die Unwissenheit, Hartnäckigkeit und Zanksucht der Gelehrten mit grellen Farben, jedoch nicht ganz ohne Wahrheit. Es ist nichts Gewisses in den Wissenschaften, den obersten Grundsätzen derselben wird geradezu durch dasjenige widersprochen, was in der Theologie ausgemacht ist. So wird das Axiom: aus Nichts wird Nichts, durch die Schöpfung; kein Accidenz kann ohne Subject seyn, durch das Geheimniß des Abendmahls; drei Dinge können weder mit einem dritten, noch mit einander identisch seyn, durch das Geheimniß der Dreieinigkeit aufgehoben. Die Sätze: Etwas kann nicht zugleich seyn und nicht seyn; Etwas ist entweder, oder ist nicht; das Ganze ist größer als jeder Theil desselben, sind zwar nicht unerweislich falsch, aber sie verdienen doch nach seiner Meinung nicht so unbedingtes Vertrauen, denn sonst müßten sie auch für die Gottheit gültig seyn und dann würde die göttliche Macht durch den menschlichen Verstand eingeschränkt werden. Es kann auch keine metaphysische Gewißheit geben, weil die Erfahrung ungewiß, und der Verstand, da er alle seine Erkenntnisse den Sinnen verdankt, von derselben durchaus abhängig ist. Alle Wahrheit der Erkenntniß beruht auf göttlicher Offenbarung, und das Kriterium der Wahrheit ist das dem menschlichen Geiste eigne, ihm anerschaffene Licht, welches von der Vernunft verschieden ist und den Menschen mehr oder

327) *Hirnhaym de typho generis humani* sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, iactantia, praesumtione, incommodis ac periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur et simplicitas mundo contemta extollitur, Idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus. Pragae 1676. 4.

oder weniger erleuchtet, je mehr oder weniger er das Auge des Geistes zum reinen Anschauen desselben darauf richtet. Auf dieses innere Licht kann jedoch nach Hirnhaym auch kein Mensch mit Sicherheit bauen, weil er nicht mit Evidenz wissen kann, ob er sich in seinen Urtheilen nach seiner Vernunft, oder dem innern Lichte richte. Durch alles dieses will er den Menschen von allem eitlen Streben nach Erkenntniß abziehen und ihn zu einem stillen, Gott geweiheten Leben hinführen.

Die meisten Skeptiker, welche in dieser Zeit hervortraten, haben außer der geistvollen Darstellung der alten Zweifelsgründe und der Anwendung derselben auf die Zeitphilosophie wenig Eigenthümliches. Es waren meistentheils classisch gebildete Männer, welche durch die Menge von durchkreuzenden Meinungen erschüttert, auf die Skeptiker der alten Zeit aufmerksam gemacht, ihre Denkart sich zu eigen machten, damit sie nicht von dem Strome der Meinungen hingerissen, sich selbst täuschten. Die besondere Beziehung, in welche sie die Zweifel gegen die Gewißheit der Erkenntniß mit der Theologie und dem Princip derselben bringen, ist das einzige, was diese neuern Skeptiker vor den alten voraus haben. Sie fanden in der Offenbarung, als göttlichen Wahrheiten, und dem Glauben an dieselben, als einem göttlichen Geschenke, Ersatz für die Unvollkommenheit der Vernunft, und begnügten sich damit, diesen Zustand der menschlichen Natur darzulegen, ohne ein Bedürfniß zu fühlen, über den Grund und die Möglichkeit dieses Mangels an Gewißheit nachzudenken, um demselben abzuhelfen. Einige französische Gelehrte benutzten selbst den Skepticismus, die Protestanten in den Schooß der katholischen Kirche zurückzutreiben. Weil die Vernunft ein unsicheres und zweideutiges Instrument der Erkenntniß sey, welches

auch

auch selbst nicht einmal durch feste Regeln der Auslegung aus der Offenbarung unerschütterliche Glaubensartikel herausziehen könne, so bleibe ihr nichts anders übrig, als sich einem unfehlbaren von Gott dazu bestimmten Ausleger der Offenbarung unbedingt zu unterwerfen [328]). Von den berühmteren Skeptikern, Huet und Bayle, kann erst in der Folge gehandelt werden. Außer diesen stellen sich hier nur noch Bayer, Foucher und besonders Glanvill als auszeichnungswerth dar.

François de la Mothe le Vayer (geboren 1588 st. 1672) vereinigte in sich eine große Gelehrsamkeit mit einem gebildeten Geiste. Den Skepticismus, den er aus dem Studium der Alten und seinem eignen Philosophiren gewonnen hatte, wendete er auf mancherlei Gegenstände des Lebens, auf die Gewohnheiten und Sitten, wie sie sich in der Wirklichkeit finden, an, um daraus den Mangel einstimmiger Grundsätze in das Licht zu setzen. Man findet die Gründe des Sextus größtentheils wieder, aber auf eine geistvolle Weise in einem klassischen Stile dargestellt. Eigenthümlich ist ihm die skeptische Betrachtung der verschiedenen Religionen, woraus er den Schluß ziehet, daß alle Religion ungewiß sey, und daß die Vernunft keine unwandelbaren Principien der Theologie aufstellen und keine Wissenschaft derselben begründen könne. Daraus folgert er aber nicht die Ungültigkeit jeder positiven Religion, sondern gründet sie vielmehr darauf. Denn das Fundament der Theologie ist nicht ein Princip der Vernunft, sondern das Princip des Glaubens, welches alle Vernunft weit übersteigt, und ein Geschenk der göttlichen Gnade ist. Dem Glauben an die Offenbarung stehet der Dünkel auf unsere Wissenschaft im Wege; die Zernichtung desselben durch die Ueberzeugung von der Schwäche

328) Turretini Pyrrhonismus pontificius. Leiden 1692.

Schwäche unserer Vernunft und der Ungewißheit aller menschlichen Erkenntniß, muß erst zu diesem Glauben geneigt machen. So führet der Skepticismus zur Religion und Theologie [329].

Der Ruhm dieses Mannes und überhaupt die Denkart der Zeit, vorzüglich in Frankreich, wo das Wissen immer eine einseitige, dem Interesse der wahren Menschheit nachtheilige Richtung nahm, machte, daß die alte skeptische Philosophie nicht gerade eben so viele Liebhaber und Wiederhersteller fand, als es der Fall mit andern Systemen der Alten gewesen war. So übersetzte Sorbiere des Sextus Grundriß der pyrrhonischen Philosophie und der Abt Foucher gab eine geistvolle Darstellung und Geschichte der akademischen Philosophie. Wiewohl Foucher darin die skeptische Philosophie allem vorzog, so war er doch weit entfernt, das Zweifeln selbst und die Ungewißheit als das letzte Ziel der menschlichen Vernunft preisen zu wollen; sie sollte vielmehr ein freies unparteiisches Forschen in Gang bringen, dem Parteigeiste und dem Sectengeiste wehren, und auf diese Art den menschlichen Geist zur Entdeckung der Wahrheit und einer unwandelbaren Ueberzeugung tauglicher machen. In dieser Hinsicht setzte er die skeptische Methode der Philosophie des Cartesius und des Malebranche entgegen, welche damals anfingen manche Köpfe zu erhitzen [330]. Schon

329) Les Oeuvres de Fr. la Mothe le Vayer. Paris 1653. 1684. 3 Vol. 4. In diesen befinden sich seine Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero nicht, in welchen sich seine skeptische Denkart am stärksten ausgesprochen. Sie erschienen ohne seinen Namen. Mons 1673. 8. und avec une refutation par Mr. Kahl. Berlin 1744. 8.

330) *Foucher histoire des Academiciens.* Paris 1690. 12. *Dissertatio de philosophia academica.* Paris 1692. 12.

Schon früher hatte dieses auf eine andere Weise Joseph Glanvill in seiner scientifischen Skepsis gethan [131]). Dieser wollte als bescheidener Forscher, der gleich weit entfernt von der Anmaßung des Dogmatikers und der Hartnäckigkeit des Skeptikers entfernt ist, der menschlichen Vernunft ein bescheidenes Forschen ohne Uebermuth und Vermessenheit empfehlen, und sie vor dem Dünkel verwahren, als sey in irgend einem Systeme — und dieses galt vorzüglich der Aristotelischen und der Cartesianischen Philosophie — schon alle Wahrheit gefunden, und nichts mehr zu thun, als das Gefundene zu gebrauchen. Um diesen dünkelvollen Dogmatismus zu demüthigen, deckt er die Schwäche unserer Geisteskräfte auf, findet sie als Theolog, und nach der damaligen Denkart, in dem Sündenfall gegründet, und gehet die verschiedenen Objecte der vorgeblichen Erkenntniß durch, um zu zeigen, wie groß die Unwissenheit noch in allen Dingen sey. So haben die Fortschritte der neuern Zeit in der Physik nur dazu gedient, unser Nichtwissen in den Gegenständen der Natur mehr zu beleuchten; es gibt in dem Sinne der Dogmatiker keine Wissenschaft und das hauptsächlich wegen der Beschaffenheit unserer Erkenntniß der Ursachen. Dieses ist eine merkwürdige Seite des Glanvillschen Skepticismus, worin er dem Algazel folgt und dem Hume vorarbeitet. Wir erkennen, sagt er, keine Ursache unmittelbar durch Anschauung, — denn die Causalität ist selbst kein Gegenstand des Sinnes — sondern durch mittelbare Vorstellung d. i. durch einen Schluß von den Wirkungen. Denn wir können nur von einer beständigen Begleitung des einen mit dem

131 *Scepsis scientifica: or confest ignorance, the way to science; in an Essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion.* With a reply to the exceptions of the learned *Thomas Albius*. By *Joseph Glanvill*. London 1665. 4.

dem andern schließen, daß eines Ursache des andern sey. Allein dieser Schluß ist nicht untrüglich, ja offenbar trüglich [332]). Die Ursachen sind ferner, wie es scheint, so enge mit einander verbunden, daß wir nicht eine zu erkennen im Stande sind, ohne alle zu erkennen. Auch ist alles so unter einander gemischt, daß man nicht leicht bestimmt angeben kann, welcher Ursache eine Wirkung zuzuschreiben ist. — —

Mit Absicht übertreibt Glanvill die Schilderung des Dünkels und der Unwissenheit der Dogmatiker. Er wollte dadurch, daß er zeigte, nichts sey in den Augen des Weisen so ungereimt, daß es nicht auf eine gewisse Weise als wahrscheinlich dargestellt werden könnte, dem Dogmatiker die Augen öffnen, und ihm bemerklich machen, daß es Beschränktheit und Armuth des Geistes verrathe, sich zu rasch und ausschließlich für gewisse Meinungen, oder gar ein gewisses System derselben zu erklären.

So wie die Ansicht und der Zweck des Skepticismus, der als eine Arznei gegen eine Krankheit des menschlichen Geistes betrachtet wird, einen hellen, scharf eindringenden und um sich sehenden Kopf verräth, so zeigt sich derselbe auch in der Beleuchtung der besondern Arten des Dogmatismus, besonders des Aristotelischen, Cartesianischen und Hobbesischen und in den Gründen seiner Zwei-

332) *Glanvill* S. 142. All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition; but through the mediation of their effects, so that we cannot conclude any thing to be the cause of an other, but from its continual accompanying it: for the causality itself is *insensible*. But now to argue from a concomitance to a causality, is not infallibly conclusive: yea in this way lies notorious delusion.

Zweifel, die er nicht blos den alten Pyrrhoniern, sondern auch hauptsächlich sich selbst verdankte. Von großem Einflusse scheint aber diese Bestreitung des Skepticismus nicht gewesen zu seyn, und konnte es auch nicht wohl seyn, da sie den Dogmatismus in seinen Folgen, aber nicht in seinen Gründen angriff.

Da der Dogmaticismus und Skepticismus beide in dem menschlichen Geiste gegründet sind, und auf einer Stufe der Entwickelung desselben hervorgehen, so sind beide zwar immer in einem Kampfe mit einander begriffen, ohne daß einer über den andern einen entschiedenen Sieg davon tragen kann: denn die Natur macht den Skeptiker zu Schanden und die Vernunft den Dogmatiker, wie Pascal eben so schön als richtig sagt. Da aber der Skeptiker eben so selten als der Dogmatiker mit Einsicht in die Grenze des Zweifels und des Wissens verfährt, so findet der Dogmatiker weniger Beruf, den Skeptiker in Schranken zu halten, als der Skeptiker, den Dogmatiker zurecht zu weisen. Denn Natur und Vernunft scheinen sich gegen den Skeptiker zu erklären, und ein innerer Trieb nöthiget zu neuen Versuchen, was auch der Zweifler schon gegen alle bisherigen Versuche eingewendet haben mag. Daraus läßt sich die Erscheinung erklären, warum die förmliche Polemik gegen den Skepticismus noch seltener vorkommt, als eine dunkle Bestreitung der Speculation durch den Skeptiker.

In dem Zeitraume, den wir jetzt betrachtet haben, erscheinen jedoch einige dem Skepticismus geradezu entgegengesetzte Schriften von sehr ungleichem Gehalte. Peter Mersenne, der gemeinschaftliche Freund des Gassendi und Cartesius, der mit der Philosophie vielseitige Kenntnisse verband, und selbst in seiner Erklärung der Genesis die Ueberzeugung aussprach, daß den Theologen

gen mehr mathematisch-physikalische Einsichten nothwendig seyen, als man gewöhnlich glaube, hatte in der Vertheidigung der mathematischen Wissenschaften gegen die Angriffe der Skeptiker keinen unbedeutenden Beistand an diesen Wissenschaften selbst [333]). Die Cartesianische Philosophie, welche von einem allgemeinen Zweifel anfing, veranlaßte Martin Schoock, (st. 1665) einen Gegner des Cartesius, gegen den Skepticismus überhaupt zu schreiben [334]). Ueber die Geschichte des Skepticismus, über die Gründe des Zweifels und die demselben entgegen zu stellenden Gegengründe im Allgemeinen und im Besondern enthält diese Schrift eine Menge guter Bemerkungen, ohne daß jedoch der Hauptwall des Skeptiker selbst überwältiget worden. Schoock befand sich auf einem zu niedrigen Standpunkte, um diese wichtigen, das gesammte Erkennen betreffende Fragen aus dem Grunde untersuchen zu können. Er ist noch ein Anhänger der aristotelischen Philosophie, oder vielmehr einer eklektischen Philosophie zugethan, welche bald aus der Bibel, bald aus dem Aristoteles sich mit Gründen waffnet, und sich bald auf die Sinne, bald auf Schlüsse, bald auf angeborne Ideen beruft. So wie sich darin ein Mangel eines selbstständigen Geistes offenbaret, so herrscht auch in Ansehung der Fragen, was Erkenntniß sey, was zu ihr gehöre, welche Bedingungen sie erfordere, und wie weit sie sich erstrecke, eine so große Unbestimmtheit, daß schon darum keine genügende Zurechtweisung der Skepti-

333) *La verité des Sciences contre les Sceptiques par Mr. Mersenne.* Paris 1625. 8.

334) *Martini Schoockii de Scepticismo pars prior sive libri quatuor: quibus, qua antiquorum, qua recentiorum Scepticorum deliria ex suis principiis solide discutiuntur, atque certitudo non minus disciplinarum universalium, quam philosophiae theoreticae asseritur.* Groningae 1652. 12.

Skeptiker zu erwarten war. Die Polemik gegen viele Sätze der Cartesianischen Philosophie und die Bedenklichkeiten gegen die von den Platonikern vorgegebene Erkenntniß übersinnlicher Dinge durch bloße Abstraktion, enthalten viele treffende Reflexionen.

Nach Schoock unternahm Peter de Villemandy eine Widerlegung des Skepticismus, welchen er nebst dem Atheismus als die größeste Pest der Menschheit betrachtete [335]). Dieser Kämpfer besitzt, wie der vorige, Gelehrsamkeit und einen hellen Verstand; aber er erhob sich eben so wenig zu einer klaren Ansicht von dem Wesen und dem Ursprunge des Skepticismus. Daher ist derselbe auch hier keinesweges völlig aus dem Felde geschlagen, und ein gewandter Skeptiker würde, ungeachtet der vielen guten Bemerkungen und gesunden Urtheile, und ungeachtet mancher Zurechtweisungen des Schoock, alles, was gegen ihn gesagt worden, zugeben können, ohne dadurch von seiner Skepsis im geringsten befreiet zu seyn. Der Hauptpunkt, von welchem die Angriffe ausgehen, ist der: Wir sind uns mannigfaltiger Vorstellungen von Dingen bewußt (Ideen nennt sie die Cartesianische Schule), welche auf eine uns unbegreifliche Weise durch eine uns unbekannte Kraft in der Seele hervorgebracht werden. So wie nun aus dem Bewußtseyn unserer Gedanken und Zweifel folget, daß wir denken, zweifeln, existiren; so folgt auch aus den verschiedenen Begriffen der Dinge, womit unsere Seele afficiret wird, daß es verschiedene Objecte, welche durch jene Begriffe vorgestellt werden, und außerdem verschiedene Ursachen außer uns gibt,

335) *Scepticismus debellatus seu humanae cognitionis ratio ab imis radicibus explicata*; eiusdem certitudo adversus Scepticos quosque Veteres ac Novos invicte asserta; facilis ac tuta certitudinis huius obtinendae methodus praemonstrata. Lugduni Bat. 1697. 4.

gibt, durch deren Wirkung diese Begriffe in unserer Seele erzeuget werden [536]). Wenn auch die Skeptiker diesen ganzen Schluß zugeben müßten, wie Villemandy behauptet, ungeachtet manche unter ihnen noch Vieles dagegen zu erinnern finden würden, so würde daraus doch nicht folgen, daß die Objecte und ihre Vorstellungen durchaus identisch sind. Darum aber würde der Skeptiker, wenigstens derjenige, den Sextus dargestellt hat, mit Recht behaupten, er könne nicht wissen, ob und in wie weit unsere Erkenntniß zuverlässig sey. Die Theorie der Erkenntnißkräfte und der Methode, das Wahre zu finden, ist nach dem Zuschnitt jener Zeiten und aus dem Standpunkte eines Cartesianers, der nicht unbedingt auf das System geschworen hat, nicht übel, klar und verständig, gewähret aber doch keinen neuen Aufschluß.

Hieher gehört auch eine Schrift des französischen Gelehrten Silhon über die Gewißheit der mensch-

536) *Scepticismus debellatus* p. 44. Neque eam in rem sollicite definiendum, quidnam sunt ideae, notiones ac phantasiae illae, quave ratione animis nostris adveniant ac illis consignentur. Non ignoramus quidem, haec duo esse inter Doctos controversa acrique contentione agitata. — Verum quidquid super earum conditione statuatur, cum id constet maneatque immotum, quod sint repraesentationes rerum a se diversarum, quod ab iisdem illis rebus occulta quadam virtute in animis nostris excitentur; nequeant autem res illas repraesentare, multo minus ab iis excitari, quin res illae supponantur existere, ex his concludendum est: quemadmodum ex interiori cogitationum et dubitationum nostrarum conscientia sequitur, nos cogitare, dubitare, existere; ita ex variis, quibus mens nostra informata est, rerum notionibus, varia esse obiecta, quae hisce notionibus repraesententur, variasque praeter nos causas, quorum efficacia animis nostris ingenerentur.

menschlichen Erkenntnisse [337]). Sie ist hauptsächlich gegen Montaigne gerichtet, und bestreitet den Skepticismus insbesondere in seiner Beziehung auf Moral und Religion. Wenn Montaigne die Vernunft, welche in den wichtigen unsere Pflichten und Hoffnungen betreffenden Fragen nichts Gewisses hat, noch geben kann, an die Offenbarung verweiset; so suchte dagegen Silhon zu zeigen, daß die christliche Religion die Existenz Gottes, die Gewißheit des Zeugnisses der Sinne und die Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit der Wunder zu prüfen voraussetze. Der Skepticismus hebet also, wenn er consequent seyn will, die Religion ebenfalls auf; denn er nimmt dasjenige nicht in Anspruch, ohne welches die Religion kein Object haben würde, und ohne welches die Wahrheit der Religion nicht bestehen kann. Wer also die christliche Religion annimmt, der muß den Skepticismus aufgeben. Diese indirecte Widerlegung beruhet auf Voraussetzungen, die nicht für Jeden evident sind.

337) *De la certitude des connoissances humaines*, où sont particulierement expliqué les principes et les fondemens de la morale et de la politique etc. par le *Sr. de Silhon*. Paris 1661. 4.

